Alcuin

und

sein Jahrhundert.

Ein

Beitrag zur christlich-theologischen Literärgeschichte

von

Dr. Karl Werner.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1876.

Vorrede.

Die hiemit der literarischen Öffentlichkeit übergebene Arbeit über Alcuin reiht sich als Fortsetzung der im vorigen Jahre erschienenen Schrift über Beda den Ehrwürdigen an, und bezweckt eine Weiterführung der mit derselben begonnenen Darstellung der christlich-theologischen Literatur des früheren Mittelalters. Der vorliegende Band umfaßt die kirchlich-lateinische Literatur des Karolingischen Zeitalters als derjenigen Epoche, deren geistiges Leben und Schaffen theils unmittelbar, theils mittelbar auf die von Alcuin ausgegangene Anregung sich zurückführen läßt. Für manches Einzelne, was sich im Zusammenhange dieses Buches nicht mit der erwünschten Ausführlichkeit behandeln ließ, gestattete ich mir eine Verweisung auf andere früher oder nebenher veröffentlichte Arbeiten, und wünsche namentlich bezüglich einer genaueren Analyse der psychologischen und anthropologischen Anschauungen und Lehren Alcuins und Hrabans auf eine im Laufe dieses Buches wiederholt angeführte Darstellung der Psychologie des früheren Mittelalters mich berufen zu dürfen. Für eine nächstfolgende Schrift, welche die christlich-lateinische Literatur vom Ausgange der Karolingischen Zeit bis in die erste Hälfte des eilften Jahrhunderts herab verfolgen soll, habe ich mir eine etwas einläßlichere Nachholung der Entwickelungsgeschichte und Literatur des mittelalterlichen Triviums und Quadriviums vorbehalten, für deren Darstellung in der vorliegenden Arbeit die geeignete Stelle sich noch nicht

*

bot, während ein näheres Eingehen in die Bildungszustände des Zeitalters Gerberts und der Ottonen zu einer solchen Darstellung geradezu auffordert. Hiebei wird sich auch Gelegenheit bieten, die in jüngster Zeit von kundiger Seite her in Angriff genommenen Forschungen über die Briefe Alcuins in ausgiebigerer Weise zu benützen, als es in dem vorliegenden Buche nach Plan und Anlage desselben, und mit Rücksicht auf den Umstand, daß während der Drucklegung desselben nur erst die Anfangspartie jener Forschungen vorlag, thunlich erschien.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Alcuin und sein Jahrhundert.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

(S. 120—123). Überblick der exegetischen Literatur des 9. Jahrhunderts (S. 123—125).

Leistungen des Karolingischen Zeitalters auf dem Gebiete der alttestamentlichen Schriftforschung. Erklärungen einzelner Stücke der Genesis von Alcuin und Fredegisus (S. 125—127); Commentare über die Genesis von Hraban, Angelomus, Remigius v. Auxerre zusammt Walafrids Glossen (S. 127—131); Erklärungen über die übrigen vier Bücher des Pentateuch, namentlich von Hraban (SS. 131. 132); Hrabans Commentar zu den übrigen historischen Büchern des A. T. (S. 134—136). Die Psalmenauslegungen Alcuins, Haymo's, Radberts (S. 136—139). Erklärungen des Hohenliedes von Alcuin, Haymo, Walafrid (S. 139). Alcuins Commentar zum Ekklesiastes, Erklärung der übrigen Sapientialbücher durch Hraban (SS. 140. 141). Auslegungen der prophetischen Bücher des A. T. durch Hraban, Haymo, Radbert, Remigius v. Auxerre (S. 141—143). Hrabans Erklärung der Cantica in Laudibus matutinis dicta (SS. 143. 144).

Neutestamentliche Schrifterklärung des Karolingischen Zeitalters: Allgemeine Angabe der hieher gehörigen exegetischen Literatur (S. 145). Commentare über Matthäus von Hraban, Radbert, Druthmar (S. 145—151). Alcuins Commentar zum Johannesevangelium (SS. 152. 153). Commentare über die Paulinischen Briefe von Alcuin, Sedulius, Claudius, Hraban, Florus, Remigius v. Auxerre (SS. 154. 155). Alcuins und Remigius' Commentare zur Apokalypse (S. 155—157).

Eilftes Capitel.

Alcuins kirchlich-theologische Lehrschriften und das in denselben niedergelegte theologische Lehrsystem. Lehrdifferenzen und Lehrexpositionen der fränkischen Kirche des neunten Jahrhunderts, Geist und Charakter der lehrhaften Theologie dieses Zeitraums (S. 158—194).

Alcuins theologisches Lehrsystem, niedergelegt in seinen drei Büchern de fide S. Trinitatis (S. 158—166); seine Schriften über die Genugthuungsleistung Christi und über den Ausgang des heiligen Geistes nebst den sonstigen Controversschriften der damaligen fränkischen Kirche gegen die Griechen; theologischer Standpunct der Libri Carolini (S. 167—170). Controversen innerhalb der fränkischen Kirche auf dem Gebiete der Christologie (Fredegisus und Agobard, Ratramnus u. Radbertus S. 171—174) und Abendmalslehre (Hrabanus Maurus, Radbertus, Ratramnus S. 174—182). Die Abendmalslehre und Christologie des Scotus Erigena; allgemeine Stellung Erigena's in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Lehrwissenschaft und zur kirchlichen Wissenschaft seiner Zeit (S. 182—186). Der Gottschalk'sche Prädestinationsstreit, Parteigruppirungen der fränkischen Theologen in diesem Streite, Erigenas Stellung in demselben (S. 187—194).

Zwölftes Capitel.

Das Kirchenwesen der Karolingischen Zeit: Cult, Disciplin und Verfassung der fränkischen Kirche. Ihre Stellung im öffentlichen Leben, ihr Verhältniß zum Reiche, zum Königthum und Papstthum (S. 195—341).

Auseinanderfallen der Karolingischen Erbmonarchie in drei von einander unabhängige Reiche. Urtheil der Nachwelt über die am Kampfe gegen Ludwig betheiligten Männer der Kirche (S. 272—280). Unglückliches Schicksal Bernhard's, des Enkels Karls d. Gr.; Verwickelung Theodulphs in das Geschick desselben (S. 280—282). Stellung der fränkischen Bischöfe zum Papstthum unter Ludwig d. Fr., Postulirung seiner Intervention zur Stützung der Machtansprüche der Bischöfe, Aufkommen der Pseudo-Isidorischen Decretalen, Drogo von Metz als zeitweiliger päpstlicher Vicar (S. 282—288).

Vorgänge in der Rheimser Metropolie seit dem Amtsantritte des an Ebbo's Stelle zum Rheimser Erzbischofe erhobenen Hincmar. Anstreitung der Rechtmäßigkeit seiner Erwählung; Prüfung derselben auf der Synode zu Soissons (a. 853), bedingnißweise Anerkennung Hincmars von Seite Roms (S. 289—292). Hincmars Streit mit Rothad v. Soissons, Appellation des letzteren an Papst Nikolaus I., Nikolaus' Verhalten in Rothads Angelegenheit und zum früheren Entscheide der Synode zu Soissons (S. 292—300). Hincmars Zusammenstoß mit seinem Neffen Hincmar v. Laon; sein Benehmen gegen Papst Hadrian II. (S. 300—309). Sein Protest gegen die Ernennung des Ansegisus v. Sens zum gallischen Primaten; sein strenger Tadel gegen Bischof Actard, seine Verwerfung des Instituts der Chorbischöfe, gegentheilige Meinung Hrabans (S. 310—314). Hincmars Conflict mit Papst Johann VIII. in Betreff der Klagesachen und Appellationen der niederen Kleriker (SS. 315. 316).

Gesteigertes Machtgefühl der westfränkischen Bischöfe seit Ludwig d. Fr. gegenüber den weltlichen Herrschern; Erörterungen über Pflichten und Tugenden der Herrschenden von Smaragdus, Jonas von Orleans, Agobard, Sedulius d. J., Hincmar; des Letzteren Haltung im Ehestreite des Königs Lothar II., des Papstes Nikolaus Eingreifen in diese Angelegenheit (S. 317—321).

Verhältniß der fränkischen Kirche zur weltlichen Rechtspflege. Die verschiedenen Formen der Gottesurtheile; Äußerungen und Schriften über dieselben: Agobard, Hincmar u. s. w.; Urtheile und Verbote der Synoden und Päpste (S. 322—325).

Die fränkische Kirche als Bekämpferin des Volksaberglaubens: Hraban, Agobard; Amulo als Eiferer gegen Betrügereien unter dem Deckmantel der Religion (S. 325—328).

Die Stellung der Juden im fränkischen Reiche; Klagen und Beschwerden Agobards und Amulos über den Mißbrauch ihrer Macht und ihres Einflußes zum Schaden der Christen; doctrinelle Bekämpfungen des Judenthums aus dieser und der unmittelbar vorhergegangenen Zeit (S. 328—335).

Missionsthätigkeit der fränkischen Kirche des Karolingischen Zeitalters unter den Heidenvölkern. Karl's d. Gr. Bemühungen hiefür; Alcuins Schüler Willehad und Liudger. Ansgar der Apostel des Nordens unter Ludwig d. Fr. (S. 335—337). Bedrängung des fränkischen Reiches und der fränkischen

Einleitung.

Das Leben und Wirken Alcuin's fällt in die Regierungszeit Karls des Großen, und war den auf Pflege und Hebung des Unterrichtes und der wissenschaftlichen Bildung gerichteten Bestrebungen dieses Herrschers gewidmet. Obwol in erster Linie Krieger und Feldherr, und in seiner Jugend dürftig unterrichtet, war König Karl doch frühzeitig, allem Anscheine nach vornehmlich durch seine Reisen nach Italien, auf den Werth edler Sitte und Bildung aufmerksam geworden, und wünschte mit dem Glanze und Adel derselben auch seine rauhen Franken bekannt gemacht, vor Allem aber seinen eigenen Hof geschmückt zu sehen; er wünschte, daß sein Reich, in glücklichen Kriegs- und Eroberungszügen stetig gemehrt, als das mächtigste Reich des Abendlandes den dazumal bestehenden Culturreichen des Ostens, dem Byzantinerreiche und Chalifenreiche, nicht nachstehen möchte; als weitsichtiger Herrscher erkannte er, daß die durch seine glücklichen kriegerischen Unternehmungen gegründete politische Machtschöpfung in der Pflege und Förderung christlicher Sittigung und Volkserziehung einen dauernden geistigen Halt gewinnen müsse, und daß ohne dem innere Zerrüttung und Auflösung, sowie Abfall und Losreißung der widerwillig unter das Joch der fränkischen Herrschaft gebeugten Völker unvermeidlich sei. Es war eine hohe Aufgabe, die dem thatkräftigen Herrscher zugefallen war; darin, daß er sie erkannte und ihr mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln gerecht zu werden suchte, bekundete er den ihm einwohnenden großsinnigen Geist, und erfüllte er eine weltgeschichtliche Sendung von weittragendster Bedeutung, die ihn den größten Herrschern aller Zeiten würdig zur Seite stellt. Seine natürliche

Gehilfin in dem ihm zugefallenen Werke war die Kirche, dazumal nicht bloß die höchste, sondern die einzige geistige Macht im abendländisch-germanischen Völkerleben; so war es denn natürlich, daß er sein Werk auf sie und ihre Mitwirkung stützte, und die von ihm geschaffene Ordnung in unlösliche Beziehung zur Kirche setzte.

Das enge Verhältniß zwischen Kirche und Reich wurde nicht erst durch König Karl geschaffen; es war in der Natur der Dinge begründet, und erbte sich aus den Zeiten Chlodwig's her. Die fränkischen Könige übten von jeher ein natürliches Schutzrecht über die Kirche, nahmen Einfluß auf die Besetzung der Bisthümer, zogen die Bischöfe als Rathgeber und Unterhändler in politischen Angelegenheiten in ihr Vertrauen; durch Beiziehung der Bischöfe zu den königlichen Gerichtssitzungen und zu den Versammlungen und Berathungen der Leudes wurde der Grund zur Reichsstandschaft der Bischöfe gelegt. Das kirchliche Asylrecht, das von den Bischöfen gegen die weltlichen Großen mit Erfolg geübte Excommunicationsrecht ließ die Kirche als eine politisch bedeutsame Macht, die Theilnahme der Bischöfe an den fränkischen Reichsversammlungen als eine mit dem staatlichen Gemeinwesen engst verwachsene Institution erscheinen. Dieß Alles hatte sich, so zu sagen, von sich selber als eine natürliche Folge der gegebenen Verhältnisse, des Ansehens und moralischen Einflusses der Kirche gemacht; Karl der Große aber gieng mit bewußter Absicht daran, die Kirche als civilisatorische Macht zu verwerthen, und bekundete damit eine, seine Vorgänger in der Herrschaft an Größe und Hoheit überragende Gesinnung, die allein schon ausreicht, ihn als einen wahrhaft großen Regenten erscheinen zu lassen.

Um dieses sein Vorhaben mit Erfolg in's Werk zu setzen, war er genöthiget, ordnend und gestaltend in die kirchlichen Verhältnisse seines Reiches einzugreifen. Bereits sein Vater Pippin und sein Oheim Karlmann hatten zu solchen Maßnahmen sich veranlaßt gesehen. Die Zerrüttung und Verwilderung, die in der steigenden Verkommenheit der Merovingerherrschaft immer mehr um sich gegriffen hatte, war auch in die Kirche eingedrungen, deren Zustände und Verhältnisse in Folge dessen in der ersten Hälfte des

achten Jahrhunderts gemäß der Schilderung des heil. Bonifacius an Papst Zacharias als traurigste sich darstellen. Seit einer langen Reihe von Jahren war keine Kirchenversammlung mehr gehalten worden, die Metropolitanverfassung fast gänzlich verschwunden, die kirchliche Gesetzgebung unterbrochen; die Bisthümer waren in den Händen habsüchtiger Laien oder weltlichen Gewinn und Genuß suchender Geistlichen; die wenigen, welchen man keine groben Ausschweifungen vorwerfen konnte, waren doch dem Trunke oder der Jagd ergeben, zogen in den Krieg und vergossen das Blut von Christen und Heiden. Um solchem Unwesen zu steuern, hatte sich Karlmann an Bonifacius, den von Papst Gregor III. zur erzbischöflichen Würde erhobenen Apostel der Deutschen gewendet, und mit seiner Unterstützung a. 742 eine deutsche Kirchenversammlung einberufen, auf welcher auch Bonifacius als päpstlicher Bevollmächtigter erschien, und neben den Bischöfen die weltlichen Großen des Reiches beigezogen wurden. Nach dem Rathe der Versammlung ernannte Karlmann Bischöfe für die erledigten Bisthümer, und ordnete sie dem Erzbischof Bonifacius unter; zugleich wurden jährlich abzuhaltende Synoden angeordnet, geistliche Disciplinargesetze erlassen, den Klöstern die Benedictinerregel anbefohlen, die Rückerstattung der den Kirchen entrissenen Güter zum Gesetze gemacht. Auf der im nächsten Jahre abgehaltenen Versammlung zu Leptines (bei Cambray) wurden diese Beschlüsse bestätiget; im J. 744 berief, dem Beispiele seines Bruders folgend, Pippin eine Versammlung von Bischöfen und weltlichen Großen zu Soissons, woselbst die Beschlüsse der Versammlung von a. 742 größtentheils wiederholt wurden. Karl schritt in den von seinen Vorgängern betretenen Bahnen reformatorischer Thätigkeit weiter vor, und erließ im Laufe seiner 47jährigen Regierung eine Reihe von Verordnungen und Mahnungen, in welchen Bischöfe und Kleriker an die Obliegenheiten ihres Standes und Berufes, an ihre Pflichten gegen ihn und das Reich erinnert, zur Beobachtung der Kirchengesetze aufgefordert, und von ungeistlichen Beschäftigungen und Belustigungen, von der Jagd und vom Tragen der Waffen abgemahnt, Härte, Herrschsucht, Streben nach Vermehrung des geistlichen Gutes, Unbotmäßigkeit der niederen Kleriker gegen die Bischöfe u. s. w. strenge

gerügt wurden. Man muß gestehen, daß Karl sich als Schirmherr der Kirche seines Reiches fühlte, und ein Recht strenger Aufsicht und Ueberwachung der Geistlichkeit seines Reiches für sich in Anspruch nahm; daneben schützte er aber auch wieder das Ansehen derselben, und trug seinen Grafen oder königlichen Richtern Ehrerbietung und Achtsamkeit gegen die Personen der Bischöfe und die von denselben gefällten schiedsrichterlichen Entscheidungen auf. Die von ihm selber den Bischöfen ertheilten Mahnungen will er nicht als anmaßliche Herabwürdigung der Kirche angesehen wissen; er vergleicht sich mit dem König Josias, der gleichfalls als Reformator aufgetreten sei und der Gottesverehrung in seinem Reiche durch Herumreisen, Verbessern und Ermahnen aufgeholfen habe. Es versteht sich übrigens von selber, daß Karl's Mahnungen und Vorhalte an die Geistlichkeit für sich allein nicht mehr, als äußere Beseitigung eingerotteter Uebelstände bezwecken konnten; die gesunde, heilskräftige Reaction gegen dieselben mußte von der Geistlichkeit selber ausgehen, wie denn in der That schon im Beginne seiner Regierung Bischof Chrodegang von Metz das Institut des gemeinsamen Lebens der Kleriker in's Dasein gerufen hatte, dessen Verbreitung im fränkischen Reiche die Aufrechthaltung einer strengen Disciplin unter der Weltgeistlichkeit ermöglichte. An Karl lag es, Sorge zu tragen, daß die Leitung der Bisthümer würdigen Männern anheimfiel, da nur unter dieser Voraussetzung die von ihm gewünschte Zucht und Ordnung im Klerus aufrecht erhalten und auf eine segensvolle Wirksamkeit desselben unter dem Volke gehofft werden konnte.

Karl wies der Geistlichkeit seines Reiches die Aufgabe zu, Lehrer und Erzieher seines Volkes, und inmitten desselben die Träger der höheren geistigen Bildung zu sein. Nun war aber in der Entartung und Verwilderung, die in den späteren Zeiten der Merovinger-Herrschaft um sich gegriffen hatte, alles geistige Bildungsleben, das bis zu Ende des 6. Jahrhunderts in Gallien geblüht hatte, nahezu untergegangen; ohne Wiedererweckung desselben entbehrte die angebahnte Reform des Klerus ihres geistigen Haltes, und ließ sich nicht auf die Entrichtung der dem geistlichen Stande zugewiesenen Culturmission hoffen. Es war somit an Karl, um

die Gewinnung solcher Männer sich zu bemühen, durch deren Wirksamkeit nicht nur insgemein unter seinen Franken Sinn und Empfänglichkeit für edle Bildung geweckt, sondern insbesondere in der Geistlichkeit seines Reiches, als berufenem Stande der Lehrenden, die erstorbene Pflege geistiger und wissenschaftlicher Bestrebungen resuscitirt würde. Seine Blicke wendeten sich Italien zu, wo sich noch immer die Reste der unter Theodorich und bei den Westgothen neu aufblühenden römischen Bildung erhalten hatten. Er selbst hatte in Italien Gelegenheit gehabt, gebildete Geistliche kennen zu lernen, und sein gläubig ergebenes Verhältniß zum römischen Bischofe als geistlichem Oberhirten der christlichen Kirchengemeinschaft mußte ihm aus Italien gekommene Männer der Kirche für seine Absicht, christliche Bildung und christlichen Unterricht in seinem Reiche zu fördern, als vorzugsweise berufen erscheinen lassen. Er lernte in Pavia, nach Eroberung dieser Stadt und Gefangennehmung des Longobardenkönigs Desiderius den Diakon Peter von Pisa kennen, den er mit sich nach Frankreich nahm, um ihn an seinem Hofe zunächst für sich selber als Lehrer der Grammatik zu verwenden; zwei Jahre später, bei der Eroberung Friauls machte er Bekanntschaft mit Paulinus von Aquileja, in einer alten Urkunde venerabilis artis grammaticæ magister genannt, und zog ihn gleichfalls an seinen Hof. Von a. 882 her scheinen sich die Beziehungen des Paulus Diaconus zu Karl dem Großen zu datiren, der sich von demselben im Griechischen unterrichten ließ, wie denn auch die griechischen Studien, die sich schon unter Karl in den Klosterschulen von Metz, Elnon, Limoges, Centula (St. Riquier) nachweisen lassen, auf die von Paulus Diaconus ausgegangene Anregung zurückzuführen sein möchten. Auch Theodulph, wahrscheinlich spanisch-gothischer Herkunft, und nachmals als Bischof von Orleans um Förderung des Volksschulwesens eifrig bemüht, wurde aus Italien an Karls Hof gerufen, dessen Zierde er als classisch gebildeter Poet war. Italien endlich war es, auf dessen Boden Karl mit dem Angelsachsen Alcuin zusammentraf, und in ihm denjenigen Mann fand, der das vornehmste Werkzeug, ja die eigentliche Seele der von Karl eingeleiteten geistigen Reformbestrebungen geworden ist und denselben die Art und Form seines Geistes und

seiner Bildung aufgedrückt hat — allerdings nicht in freischöpferischer Weise, sondern als Repräsentant jener Art von Bildung, welche für jenes Zeitalter die einzig mögliche und zugleich dem Bedürfnisse desselben angemessene war. Was er König Karl war, welchen Einfluß er auf ihn und auf das Unterrichts- und Bildungswesen seines Zeitalters geübt, welche Nachwirkungen er in den Leistungen der in seiner Schule gebildeten Männer hinterlassen hat, soll in den nachfolgenden Blättern des Näheren aufgezeigt und entwickelt werden.

Alcuin und seine Schule.

Erstes Capitel.

Alcuin's Herkunft und Jugend; seine ersten Berührungen mit dem Frankenkönig Karl, Berufung an die Hofschule desselben.

Alcuin (eigentlich Alhwin, d. i. Freund des Tempels) stammte aus einem edlen northumbrischen Geschlechte, und wurde um das Jahr 735, das Todesjahr Beda's des Ehrwürdigen, zu York geboren.[1]) Er erhielt seine Erziehung im Kloster, und kam sodann in die von dem Yorker Erzbischof Egbert (a. 732—766) gegründete und geleitete Schule, in welcher er mit anderen adeligen Jünglingen in den Elementen aller damals gekannten und betriebenen Wissenszweige unterwiesen wurde. Es waren, wie Alcuin selber angibt,[2]) Unterweisungen in Grammatik, Rhetorik, Poetik, Jurisprudenz, Astronomie und Naturkunde, sowie in den heil. Schriften des A. T. und N. T. Die Hauptsorge um den Unterricht trug Aelbert, ein Verwandter des Erzbischofs Egbert und späterer Nachfolger desselben auf dem Bischofsstuhle von York. Nach der Gewohnheit bildungseifriger Angelsachsen der damaligen Jahrhunderte unternahm Aelbert eine Reise nach dem Continent und nach Italien, um die Hauptstadt der christlichen Welt zu sehen und Bücherschätze in die Heimath zurückzubringen. Alcuin, dessen Unterrichtszeit be-

---

[1]) Über das Biographische in Betreff Alcuin's ist zu vergleichen: Frobenius de vita beati F. Albini seu Alcuini in den seiner Gesammtausgabe der Werke Alcuins vorausgeschickten Prolegomenis. — Lorentz, Alcuin's Leben. Halle 1829. — Fr. Monnier, Alcuin et Charlemagne Paris 1863 (2. édit.). — Allgemeine deutsche Biographie (Leipzig 1875 ff.), Bd. I, Artikel Alcuin.

[2]) Poëma de Pontificibus et Sanctis ecclesiae Eboracensis vv. 1431 sqq.

reits vollendet war, begleitete seinen Lehrer auf dieser Reise,[1]) und blieb ihm nach der Rückkehr als Gehilfe im Lehramt zur Seite bis zu dem Jahre, in welchem Aelbert den durch Egbert's Tod erledigten erzbischöflichen Stuhl von York bestieg (a. 766). Nunmehr übernahm Alcuin, nachdem er von Aelbert die Diaconatsweihe empfangen, die Leitung der Schule und die Aufsicht über die mit derselben verbundene Büchersammlung, deren er noch später in Gallien lobpreisend gedenkt.[2]) Im J. 780 (8. Nov.) starb Aelbert, und erhielt Eanbald, einen ehemaligen Zögling der Yorker

---

[1]) Froben. Vita c. 2, n. 10.

[2]) In dem oben erwähnten Poëma de Pontiff. et Sanctis eccl. Eboracc.:

Illic invenies veterum vestigia Patrum,
Quidquid habet pro se Latio Romanus in orbe,
Graecia vel quidquid transmisit clara Latinis;
Hebraicus vel quod populus bibit imbre superno,
Africa lucifluo vel quidquid lumine sparsit.
Quod Pater Jeronymus, quod sensit Hilarius, atque
Ambrosius praesul, simul Augustinus, et ipse
Sanctus Athanasius, quod Orosius edit avitus;
Quidquid Gregorius summus docet, et Leo papa;
Basilius quidquid Fulgentius atque coruscant,
Cassiodorus item, Chrysostomus atque Joannes.
Quidquid et Althelmus docuit, quid Beda magister,
Quae Victorinus scripsere, Boetius, atque
Historici veteres, Pompejus, Plinius, ipse
Acer Aristoteles, rhetor quoque Tullius ingens.
Quid quoque Sedulius, vel quid canit ipse Juvencus,
Alcimus et clemens, Prosper, Paulinus, Arator,
Quid Fortunatus, vel quid Lactantius edunt.
Quod Maro Virgilius, Statius, Lucanus et auctor
Artis grammaticae vel quid scripsere magistri,
Quid Probus atque Focas, Donatus, Priscianusve,
Servius Euticius, Pompejus, Comminianus.
Invenies alios perplures, lector, ibidem
Egregios studiis, arte et sermone magistros,
Plurima qui claro scripsere volumina sensu,
Nomina sed quorum praesenti in carmine scribi
Longius est visum, quam plectri postulet usus.
vv. 1534 sqq.

Schule zum Nachfolger. Im Auftrage desselben hatte Alcuin nach Rom zu reisen, um ihm das erzbischöfliche Pallium zu holen. So kam Alcuin zum zweiten Male nach Italien; und dazumal war es, wo er auf der Rückreise von Rom zu Parma mit König Karl zusammentraf. Nach Angabe des anonymen Verfassers einer alten vita Flacci Albini, die, von Andreas Quercetanus an's Licht gezogen, gleichfalls in Froben's Ausgabe der Werke Alcuins aufgenommen ist, hätte König Karl Alcuin dazumal nicht zum ersten Male gesehen;[1]) jedenfalls mochte ihn Karl seinem gelehrten Rufe nach kennen, wie überhaupt England schon wegen der von daselbst ausgegangenen Missionsthätigkeit unter den deutschen Völkern, und wegen des auch über den Continent sich verbreitenden Rufes seiner frommen und gelehrten Männer Karl's Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben mußte. Er vertraute Alcuin die Pläne an, mit welchen er sich in Hinsicht auf die von ihm beabsichtigte geistige und sittliche Hebung seines Frankenvolkes trug, und gieng Alcuin mit dem Wunsche an, die Organisation und Oberleitung der im Frankenreiche zu gründenden Schulen zu übernehmen. Alcuin sagte unter der Bedingung zu, daß ihm von seinem Bischofe, sowie von seinem Könige die Erlaubniß zur ihm in Aussicht gestellten Aufgabe ertheilt würde. Die Erlaubniß wurde dem nach Northumbrien zurückgekehrten Alcuin nicht verweigert; und so traf er denn sofort Anstalten, dem an ihn ergangenen königlichen Rufe zu folgen. Um selber einer Schule vorstehen zu können, oder auch von ihm gebildete Schüler an neu zu errichtende Schulen entsenden zu können, nahm er mehrere seiner angelsächsischen Schüler als Gehilfen mit sich, darunter Wizo mit dem Beinamen Candidus, Fredegisus (Fridugisus) mit dem Beinamen Nathanael, Sigulfus und Osulfus. Letzterer entsprach später den auf ihn gesetzten Hoffnungen nicht, und wurde durch seine sittlichen Verirrungen für Alcuin ein Gegenstand schweren Kummers und tiefer Betrübniß; es erübrigen noch

---

[1]) Quem magnis rex alloquens suasionibus et precibus postulavit, ut ad se post expletionem missatici in Franciam reverteretur. Noverat enim eum, quia olim a magistro suo ad ipsum directus fuerat. Anonym. Vita, c. 6. — Vgl. Froben, Vita c. 5. n. 56.

ein paar Mahnbriefe Alcuin's an den Verirrten,[1]) die jedoch von keinem Erfolge begleitet gewesen zu sein scheinen.

Alcuin wurde bei seiner Ankunft an Karls Hofe in achtungsvollster und freundlichster Weise empfangen, und erhielt sofort zwei Abteien, jene zu Ferrieres und das Kloster des heil. Lupus zu Troyes zur Bestreitung seines Unterhaltes angewiesen, womit selbstverständlich auch die Aufgabe verbunden war, in diesen Klöstern die strenge geistliche Disciplin herzustellen und Sinn und Eifer für gelehrte Studien zu wecken.

Alcuin dachte, als er dem Rufe Karl's Folge leistete, noch nicht an einen immerwährenden Aufenthalt im Frankenreiche. Er hatte sich nur für einen bestimmten Zweck die Erlaubniß für eine zeitweilige Abwesenheit aus seinem Heimathlande erbeten. Er hatte somit auch kein Bewußtsein von der objectiv geschichtlichen Bedeutung der ihm gewordenen Berufung, die eben erst der rückwärts schauenden geschichtlichen Betrachtung sich unverhüllt und offen darlegt. Die Yorker Schule, aus welcher Alcuin hervorgegangen war, hatte nicht die Bestimmung, dauernd eine geistige Leuchte ihrer Zeit und ihres Volkes zu bleiben; die Absicht der das geistige Entwickelungsleben der damaligen Welt leitenden providentiellen Fügungen war vielmehr diese, die im Norden von England gediehene Blüthe geistiger Bildungsstrebungen auf fränkischen Boden zu versetzen, der durch die schöpferischen politischen Gestaltungen und durch die kräftige Obsorge des Königs Karl für eine weitere Entwickelung und dauernde Nutzbarmachung derselben vorbereitet worden war. Blüthe und Gedeihen wissenschaftlicher Bestrebungen ist mehr oder weniger immer auch von der Gunst äußerer Umstände und Ver-

---

[1]) Bei Frobenius Opp. Alcuini sind dies Epistt. 157—159. (In Migne's Abdruck der Werke Alcuin's Epp. 206—208.) In den von Wattenbach-Dümmler herausgegebenen Monumenta Alcuiniana (Berlin, 1873) werden nur die zwei ersten (daselbst als Epp. 222. 223 aufgeführt) als an Osulf gerichtet anerkannt, der Adressat des dritten hingegen von Osulf unterschieden, indem Alcuin ihn anrede: Carissimo filiolo meo, quem sero genui et cito amisi, was auf Osulf nicht passe. — (Wir werden im weiteren Verlaufe die Briefe Alcuin's stets nach der Wattenbach-Dümmlerischen Ausgabe citiren, unter Beifügung der entsprechenden Numerirung der Briefe in den Ausgaben von Frobenius und Migne.)

hältnisse abhängig; der Stern Northumbrien's aber war dazumal, als Alcuin seine Heimath verließ, schon im Sinken und Erbleichen begriffen. Schon Beda der Ehrwürdige, in dessen Lebenszeit der höchste politische Machtaufschwung des damaligen northumbrischen Reiches fällt, sah das letzte Jahrzehend seines Lebens durch heftige innere Stürme zerrüttet; sein königlicher Freund und Gönner Ceolwulf, der anfänglich von seinen Widersachern entthront und in's Kloster verwiesen, aus demselben wieder hervorgeholt und auf den ihm geraubten Thron gesetzt worden war, verließ denselben zwei Jahre nach Beda's Tod freiwillig, um im Kloster wieder Ruhe zu suchen (a. 737). Sein Neffe und Nachfolger Eadbert, ein Bruder des Yorker Erzbischofes Egbert, ein thatkräftiger Fürst und glücklicher Feldherr, verschaffte allerdings dem Reiche durch glückliche Unternehmungen wieder die Achtung der Nachbarreiche; selbst der Frankenkönig Pippin bewarb sich um seine Freundschaft, und sendete ihm kostbare Geschenke. Aber auch Eadbert fand es am Schlusse einer zwanzigjährigen Regierung gerathen, nach dem Beispiel seines Oheims dem Throne und der Welt zu entsagen (a. 757), und nun folgte wieder eine Reihe achtjähriger Wirren, die für eine Zeit lang beschwichtigt schienen, als Alchred auf den schon höchst unsicher gewordenen Thron erhoben wurde (a. 765—774). Alchred suchte Beziehungen mit König Karl zu unterhalten, und ertheilte dem Northumbrier Vilhead (Willehad) die Erlaubniß, als Missionär unter die heidnischen Friesen und Sachsen zu gehen; nach einigen Jahren wurde er aus dem Reiche vertrieben und entsagte dem Throne. Nach einer mehrjährigen illegitimen Zwischenregierung übernahm Eadbert's Enkel Alfwold die Regierung (a. 779—789), der als ein frommer und gerechter König gepriesen wird, aber einer Verschwörung seiner an gesetzlose Gewaltthätigkeiten gewöhnten Thane zum Opfer fiel. Sein Nachfolger Osred, Alchred's Sohn, wurde schon nach einigen Jahren mit geschornem Haupte in ein Kloster gesteckt (a. 790), und nachdem ihn die mit der Gewaltherrschaft seines usurpatorischen Nachfolgers Aethelred unzufriedenen Großen wieder herbeigerufen hatten, von diesen selber trotz ihrer ihm auf's Neue geschworenen Treue dem Usurpator zur blutigen Hinrichtung ausgeliefert. In ihm gieng der letzte Sprosse des

alten sächsischen Königsstammes, der seit König Ida, einem Abkömmling Wodan's nordwärts vom Humber geherrscht hatte, treulos verrathen unter. Diese entarteten Zustände konnten nicht ohne traurigste Rückwirkungen auf den Gesammtzustand des Reiches bleiben. Die geistige Blüthe des Landes war geknickt; es traten hinfort keine geistig bedeutenden Männer mehr hervor. Aber auch die materielle Wohlfahrt des Reiches wurde auf das schwerste geschädigt, ja völlig zerstört; der Landbau wurde vernachlässigt, der Hunger, und im Gefolge desselben die Pest, wütheten im Lande. Dazu kamen dann weiter noch die verheerenden Einfälle der Dänen, die hinfort für England insgemein eine Landplage schlimmster Art wurden; einen ersten Einfall solcher Art erlebte Northumbrien a. 793, als normännische Seeräuber auf Lindisfarne landeten, Kloster und Kirche daselbst plünderten, und die Mönche theils tödteten, theils als Sclaven wegführten. Sie kamen schon im nächsten Jahre wieder und überfielen Yarrow, jenes Kloster, in welchem einst Beda gelebt und gewirkt hatte; für dieses Mal wurde ihr Angriff abgeschlagen, und ein heftiger Meeressturm, der ihre Schiffe zerstörte, leistete der Vertheidigung des Landes wirksame Mithilfe. Damit war aber nur eine augenblickliche Noth beseitigt; die späteren Geschicke des Landes ließen sich damit nicht abwenden. Es war der Ruf einer höheren Providenz, welcher Alcuin von diesem Schauplatze wilder Wirren und unabwendbarer Geschicke hinwegrief, wo sein Wirken in jeder Weise gelähmt und zur Unfruchtbarkeit verurtheilt geblieben sein würde; er fand im Frankenreiche für seine Wirksamkeit ein großes, weites Feld, das ihm seine räumlich begränzte und entlegene Heimath selbst unter den günstigsten Umständen nicht hätte bieten können. Seine Aufgabe war, das, was in seinem Vaterlande im Laufe des letzten Jahrhunderts zur Reife gekommen war, auf den weiten Boden des Frankenreichs zu verpflanzen, und durch die von ihm dahin übertragenen Ableger geistiger Cultur die Anfänge der nachfolgenden Blüthe mittelalterlicher Bildung und Gelehrsamkeit mitbegründen zu helfen.

Zweites Capitel.

Alcuin am Hofe des Königs Karl; sein Verhältniß zum König und dessen Familie.

Alcuin war an König Karl's Hof gerufen worden, zunächst um die Leitung der von Karl gegründeten Hofschule[1]) zu übernehmen; weiter sodann auch, um dem König in dessen Maßnahmen zur Hebung des Bildungsstandes seines Volkes und Reiches rathend und helfend zur Seite zu stehen. Diese Maßnahmen konnten jedoch nicht sofort nach Alcuin's Kommen in Angriff genommen werden, indem gerade dazumal die äußeren politischen Verhältnisse sich so gestalteten, daß König Karl seine beste Zeit und Kraft der Zurechtlegung und Regelung derselben auf Jahre hin zu widmen hatte. Da waren es zuerst die das Joch der Frankenherrschaft widerwillig tragenden Sachsen, welche zum fränkischen Heerbanne gegen die Sorben entboten, ihre Waffen statt gegen Karl's Feinde, gegen ihn selber wendeten, und seinen überraschten Heerführern eine schwere Niederlage beibrachten. Die beispiellose Strenge, mit welcher Karl diesen Verrath strafte, rief das ganze Volk gegen ihn unter die Waffen; zwei blutige Schlachten, die Karl mit ihnen schlug (a. 783), führten zu keiner Entscheidung; und erst nach zwei mühevollen Jahren, die unter Verheerungen und Verwüstungen des Sachsenlandes sich hinschleppten, gelang es ihm endlich, die Sachsen wieder zur Unterwerfung zu bewegen. Kaum war nach dieser Seite Ruhe geschafft, als Karl von den Absichten erfuhr, welche der Herzog Arrichis von Benevent, ein Eidam des gestürzten Longobardenkönigs Desiderius gegen ihn plante, und die auf nichts Geringeres hinausliefen, als den nach Constantinopel geflüchteten Sohn des Desiderius unter Beihilfe der Griechen auf den Thron seines Vaters zurückzuführen. Es war an Karl, diesem Beginnen zuvorzukommen; er führte im Herbste 786 ein Heer über die Alpen und rückte im Frühling des folgenden Jahres in Benevent ein. Der durch die schlagfertige Raschheit des Frankenkönigs überraschte Arrichis

---

[1]) Unter Gründung ist hier nicht so sehr Neugründung, denn vielmehr Weckung und Belebung eines schwunghafteren Unterrichtsbetriebes zu verstehen; die Existenz der Hofschule läßt sich bereits für die Zeit Pippin's nachweisen.

flehte die Gnade desselben an und versprach Unterwerfung. Sowie ihm aber Karl den Rücken gekehrt hatte, ließ er sich in neue Machinationen gegen denselben ein, die auf nichts Geringeres, als auf die Vereinigung aller Feinde der fränkischen Monarchie gegen Karl abzielten. Thassilo von Baiern und die Avaren von der einen Seite, Longobarden und Griechen von der andern Seite sollten sich gegen Karl erheben, wobei man darauf rechnete, daß überdies auch die Sachsen diesen Moment zu einer neuen Schilderhebung benutzen würden. Nur der unzeitige Tod des Herzogs von Benevent in Verbindung mit der wachsamen Fürsorge Karl's vereitelte die Landung der Griechen in Italien; Thassilo von Baiern wurde wegen wiederholter Untreue gegen Karl seines Herzogthums entsetzt, dasselbe aufgehoben und unmittelbar dem Frankenreiche einverleibt.

Obschon unter diesen unruhig bewegten Zeitläuften an eine Ausführung jener Pläne, zu welchen Alcuin mitzuwirken hatte, nicht zu denken war, so unterließ Karl doch nicht, Alcuin's Anwesenheit wenigstens für sich und seine Familie möglichst nutzbar zu machen. Karl war, obschon kaum des Schreibens kundig, ein Freund der Wissenschaften, zeigte ein großes Interesse für alles Wissenswürdige, und benutzte die von seinen Herrschersorgen und Kriegszügen ihm übrig gelassene Zeit zur Sammlung von Kenntnissen im Verkehre mit gelehrten Männern. Das Bedürfniß nach geistiger Anregung machte, daß er selbst während seiner einfachen Mahlzeit derselben nicht entbehren wollte. Hatte er nicht gelehrte Männer zu Tischgenossen, so mußte ein Vorleser Ohr und Geist des Königs beschäftigen; alte Geschichten und Augustin's Bücher über den Gottesstaat waren dasjenige, woraus er über Tisch zu hören gewohnt war. Die fränkische Art der Staatsverwaltung erlaubte ihm, außerordentliche Vorkommnisse abgerechnet, den Winter in Ruhe und im Kreise seiner Familie zuzubringen; nöthigten ihn aber außergewöhnliche Vorkommnisse, den Winter über im Felde zu verbleiben, so ließ er seine Familie zu sich kommen, um in ihrem Kreise nach gewohnter Art den Winter zu verleben. So verblieben ihm denn auch in den unruhigen Zeiten, die auf Alcuin's Kommen folgten (782—789), acht ausgiebige Winter, die er dazu benützte, sich von Alcuin in den sogenannten freien Künsten,

oder einzelnen derselben unterrichten zu lassen. Von Alcuin's hierauf bezüglichen Lehrschriften sind zwei in Form eines Gespräches zwischen ihm und dem König abgefaßt; seine Briefe an den König enthalten zum Theile Antworten auf die Fragen, welche die Wißbegierde desselben durch seinen gelehrten Freund gelöst wünschte. Besonderes Interesse nahm König Karl an der Astronomie; daher mehrere Briefe Alcuin's an ihn astronomische Themata behandeln. Auch theologische und kirchlich-liturgische Fragen hatte Alcuin seinem königlichen Freunde brieflich zu beantworten.

Alcuin war nicht bloß Karls Lehrer, sondern hatte auch dessen Söhne und Töchter in Allem, was für die damalige Zeit als wissenswürdig galt, zu unterweisen. Ein unter Alcuins Werken befindlicher kleiner Dialog zwischen Pippin, Karls zweitem Sohne, und seinem Lehrer Alcuin[1]) läßt uns einen Blick in die von Alcuin bei seinem königlichen Zögling angewendete Lehrmethode thun. Man wird nicht umhin können, die in diesem Dialoge dargebotene Exemplification derselben als sinnig und anregend zu bezeichnen. Der Zögling nennt Gegenstände der gewöhnlichsten alltäglichen Erfahrung, und der Lehrer gibt ihm für jeden derselben eine kurze, aber weit über die Intention der Frage hinausgehende Antwort, die den Gegenstand im Zusammenhange mit der allgemeinen Ordnung der Dinge, der natürlichen oder der moralischen, zeigt, nach seiner physikalischen oder ethischen Bedeutung beleuchtet, mitunter auch durch eine treffende und zugleich überraschende Metapher zum weiteren Nachdenken reizt, mit einem Worte, durch die Antwort den Geist des Fragenden über die gewöhnliche augenfällige Wirklichkeit hinaushebt, und dieselbe mit dem Auge des gebildeten Sinnes zu betrachten anleitet. Z. B.: Quid est litera? Custos historiæ. Quid est verbum? Proditor animi. Quid est homo? Mancipium mortis, transiens viator, hospes loci. Quid est ventus? Aëris perturbatio, mobilitas aquarum, siccitas terræ. Quid est nix? Aqua sicca. Quid est ver? Pictor terræ. Quid est annus? Quadriga mundi. Quid est libertas hominis? Innocentia. Nach einer Reihe solcher Fragen des Zöglings

[1]) Pippini regalis et nobilissimi juvenis disputatio cum Albino Scholastico.

geht der Lehrer in die Rolle des Fragenden über, um den Witz des Zöglings durch zum Theile scherzhafte Räthselfragen aufzuwecken. Diese Lehrmethode ist übrigens keineswegs eine Erfindung Alcuin's; er benützt und copirt in der angeführten kleinen Schrift eigentlich nur die Responsa ænigmatica des Atheners Secundus,[1]) deren lehrhafter Gebrauch im mittelalterlichen Unterrichte auch durch Vinzenz von Beauvais[2]) bezeugt ist.

Die drei Söhne Karls des Großen: Karl (geb. 772), Pippin (geb. 776), Ludwig (geb. 778) standen dazumal, als Alcuin an seinen Hof kam, noch im Alter völliger Unmündigkeit, wornach man auch den Ton des eben mitgetheilten Gespräches Alcuins mit Pippin zu beurtheilen haben wird. Er war also von frühester Jugend an ihr Leiter und Lehrer, und mußte ihnen deßhalb lebenslänglich verehrungswürdig bleiben. Aus Alcuins Briefen ersehen wir, daß seine Beziehungen zu ihnen fortdauerten, als sie seiner Lehre und Zucht entwachsen waren, und daß er auch dann noch die Rechte eines väterlichen Freundes und Mahners für sich in Anspruch nahm. In einem kurzen Briefe, in welchem er einen nach Rom reisenden Kleriker seinem gewesenen Zögling, dem jugendlichen König Pippin von Italien empfiehlt,[3]) verweist er denselben an das Vorbild seines großen Vaters, und ermahnt ihn, sich desselben würdig zu erweisen. Im J. 796 hatte Pippin, dazumal ein 20jähriger Jüngling, in Pannonien siegreich gegen die Avaren gekämpft und viele Gefangene gemacht. Alcuin richtete an König Karl die von Pippin unterstützte Bitte, daß einem Theile der Gefangenen gegen Lösegeld die Freiheit geschenkt werden möchte.[4]) Da die Bitte bewilligt wurde, richtete Alcuin an den Fürsprecher Pippin ein Dankschreiben,[5]) welches dem jugendlichen Prinzen gegenüber zugleich auch die Rechte des ehemaligen Erziehers geltend macht, und verschiedene, dem jugendlichen Alter desselben

---

[1]) Der griechische Text derselben wurde edirt von Lucas Holstenius: Demophili, Democriti et Secundi sententiæ morales. Rom, 1638.

[2]) Spec. hist. X, 71.

[3]) Ep. 6; im Zusammenhange damit der Brief an Pippins Kämmerer Angilbert Ep. 5 (Frob. ep. 22; Migne ep. 26).

[4]) Ep. 71 (Frob. 31; Migne 37).

[5]) Ep. 77 (Frob. 33; Migne 38).

angemessene Mahnungen enthält. Er empfiehlt ihm Ehrbarkeit im Wandel, Lauterkeit der Sitten; der junge Fürst möge sich an dem Weibe seiner Jugend erfreuen, aber ihr auch die Treue heilig bewahren; er soll auf den Rath erfahrener Männer achten, in seinen Worten wahrhaft, in seinen Urtheilen gerecht seien, treu den Feinden, gütig gegen die Genossen seines christlichen Glaubens, in seiner Tapferkeit furchtbar den Heiden, leutselig und herablassend gegen Arme und Unglückliche. In ähnlicher Weise richtet Alcuin an Karls ältesten Sohn Karl briefliche Mahnungen,[1]) welche sich hauptsächlich auf die nothwendigen Regententugenden beziehen und dem Sohne das Beispiel des Vaters empfehlen. Bekanntlich hatte Karl schon zu seinen Lebzeiten seinen Söhnen bestimmte Theile des Gesammtreiches zur Verwaltung überlassen. Auf diese im Namen des Vaters geführte Verwaltung werden sich wol die an den jungen König gerichteten Mahnungen und Warnungen beziehen; der erste der beiden Briefe, in welchem derselbe als rector und imperator populi christiani bezeichnet wird, dürfte damit andeuten, daß mit Karl d. Gr. auch sein Sohn, der jüngere Karl a. 800 durch Papst Leo III. gekrönt worden sei. In dem anderen der beiden Briefe erwähnt Alcuin, daß Ludwig, der dritte Sohn des Königs Karl, in frommer Ergebenheit und Anhänglichkeit ihn schon öfter gebeten habe, ihm seinen brieflichen Rath nicht vorenthalten zu wollen, und daß er diesem Wunsche Ludwigs auch willig und mit Freude entsprochen habe. Indeß finden sich unter den uns bekannten Briefen Alcuins keine Schreiben an Ludwig vor. Der alte anonyme Biograph Alcuins [2]) hebt hervor, daß Alcuin unter den drei Söhnen Karls am meisten an Ludwig Gefallen gefunden habe, und dem Vater auf dessen Frage vorausgesagt habe, daß dieser wegen seiner Anspruchlosigkeit und Frömmigkeit seinen Brüdern vorzuziehende Sohn dereinst der Nachfolger seines Vaters sein werde. Die Vorhersagung erfüllte sich, weil die beiden anderen Söhne Karl und Pippin noch vor ihres Vaters Tode starben. Wenn sie mit der Entschlossenheit und Thatkraft ihres Vaters nicht zugleich dessen Geist geerbt hatten, so war es wol

[1]) Epp. 162. 245 (Frob. 178. 179; Migne 119. 120).

[2]) B. Flacci Albini vita c. 10, n. 18.

ein Glück für das Reich, daß sie ihren Vater nicht überlebten, und insofern darf man die Bevorzugung Ludwigs durch Alcuin keiner befangenen Parteilichkeit zeihen; wie es denn auch kaum glaublich ist, daß er, wie aus des Anonymus Erzählung gefolgert werden könnte, an Ludwigs Persönlichkeit eine schwachmüthige Frömmigkeit als besonders lobenswerthe Tugend habe preisen wollen.

Ein inniges und hingebendes Freundschaftsverhältniß knüpfte einige weibliche Glieder der Familie Karls an den von ihnen verehrten Alcuin.[1]) Unter denselben ist besonders Gisla, eine Schwester des Königs und Äbtissin von Calais hervorzuheben; neben dieser noch Gisla, Hrotrudis und Bertha, Töchter Karls aus seiner Ehe mit Hildegardis, ferner Karls letzte Gattin Liutgardis. Die Äbtissin Gisla spricht Alcuin als seine geistliche Schwester, die Töchter Karls als seine geistlichen Töchter an. Der ersteren dankt er in einem Briefe von a. 798[2]) für ein ihm übersendetes Kreuz, das für die Abteikirche zum hl. Lupus zu Troyes bestimmt war; wir erfahren ferner aus diesem Briefe, daß sie als Äbtissin sich sowol um den Bau einer neuen Kirche für das Kloster, dem sie vorstand, als auch durch Ausstattung desselben mit einer Bibliothek verdient gemacht hatte. In einem folgenden Briefe[3]) dankt er ihr für die Übersendung eines Psalmbuches, eines Meßbuches und einer Cappa oder Casula, und gedenkt auch zweier anderer frommen Frauen, darunter der Columba, welcher die letzten zwei Bücher des auf Bitten der Gisla und Columba abgefaßten Commentars zum Johannesevangelium gewidmet sind. Der Name Columba ist ein von Alcuin gewähltes Cognomen, welches die Gemüthseigenschaften der mit diesem Namen bezeichneten gottgeweihten Jungfrau, der Hrotruda oder Richtrudis anzeigen soll. An Gisla und Hrotruda sind ferner noch zwei andere Briefe mit der Überschrift Sorori et filiæ

---

[1]) Vgl. Epp. 21. 105. 132. 152. 161. 169. 225 (Frob. 229. 98. 100. 99. 188. 189. — Migne 232. 126. 127. 128. 138. 139); ferner den Alcuins Commentar zum Johannesevangelium vorausgeschickten Briefwechsel Alcuins mit Gisla und Hrotrudis, welche beide Frauen daselbst mit den Namen Lucia und Columba angeredet werden.

[2]) Ep. 105 (Frob. 98; Migne 126).

[3]) Ep. 152 (Frob. 99; Migne 127).

gerichtet,[1]) in deren einem von Übersendung einiger Arbeiten Bedas (ohne Zweifel Schrifterklärungen Bedas) die Rede ist, in dem anderen zur Stärkung im christlichen Troste die Lesung der Dialogen des Papstes Gregor empfohlen wird. Ein Brief[2]) ist an eine nicht näher bezeichnete Tochter Karls gerichtet, unter welcher entweder die jüngere Gisla, oder auch Berchta verstanden werden kann; sie wird im Verlaufe des kurzen Schreibens als nobilissima puella angesprochen, und zum Wachsthum in allem Guten ermuntert. Außerdem existirt noch ein kurzes, sehr freundliches und verbindliches Schreiben Alcuins,[3]) das unter Einem an Hrotrud und Berchta gerichtet ist. In einem Briefe an König Karl von a. 798[4]) nimmt Alcuin neben mehreren theils wissenschaftlichen, theils kirchlichen Angelegenheiten und Fragen, über welche der König mit ihm conferirte, auch auf ein paar Anfragen eines weiblichen Mitgliedes der königlichen Familie Bezug, von welchen übrigens Alcuin meint, daß der König selber sie der Fragestellerin beantworten könne. Ihre Fragen betrafen nämlich den Sinn dreier Psalmstellen, die ihr räthselhaft oder schwer verständlich erschienen; nämlich die Sprüche: Omnis homo mendax. — Quid retribuam Domino pro omnibus, quæ retribuit mihi? — Per dies sol non uret te, nec luna per noctem.

Die von Alcuin seinen geistlichen Freundinnen ertheilten Cognomina Lucia und Columba stehen in Alcuins Freundesverkehr nicht vereinzelt da, sondern entsprechen einer in dem bildungseifrigen Kreise am Hofe angenommenen Sitte, über deren Grund Alcuin in einem Briefe an Gundrada, die Schwester des Abtes Adalhard von Corbie, von Alcuin Eulalia zubenannt, sich äußert.[5]) Ihren Bruder Adelhard nennt er in seinen Briefen an ihn Antonius;

---

[1]) Epp. 161. 169 (Frob. 188. 199 — Migne 138. 139).

[2]) Ep. 132 (Frob. 100; Migne 128).

[3]) Ep. 255.

[4]) Ep. 100 (Frob. 69; Migne 84).

[5]) Ep. 199 (Frob. 184; Migne 125): Venerandæ in Christo filiæ Eulaliæ Albinus salutem! Sæpe familiaritas nominis immutationem solet facere, sicut ipse Dominus Simonem mutavit, et filios Zebedæi filios nominavit tonitrui, quod etiam antiquis vel his novellis diebus probare poteris.

seinen Freund Angelbert, Primicerius am Hofe Pippins, des Königs von Italien,[1]) nennt er seinen lieben Sohn Homer; ja selbst dem König Karl legt er ein Epithet bei, indem er ihn in seinen Briefen an ihn als clarissimus, dulcissimus etc. rex David begrüßt und anredet. Schon oben bei Erzählung seiner Übersiedelung nach Frankreich wurde erwähnt, daß er zweien seiner ihn begleitenden Genossen, dem Wizo und Fredegisus die Cognomina Candidus und Nathanael zutheilte; sogar seinen eigenen Namen Alcuin latinisirte er in Albinus, und legte sich das Cognomen Flaccus bei. Die wechselseitige Benennung mit fremden, der classischen und biblischen Vorzeit angehörigen Namen sollte die Standesunterschiede in dem bildungseifrigen Kreise, welchem die Glieder der königlichen Familie selber angehörten, vergessen machen, und gaben auch zu manchem heiteren Scherzspiele Anlaß. Ein solches findet sich z. B. in einem Briefe Alcuins an Angelbert, den er seinen Homer zu nennen gewohnt war. Da nämlich derselbe a. 796 von König Karl nach Rom geschickt wurde, so legte ihm bei dieser Gelegenheit Alcuin an's Herz, die Erwerbung interessanter Gegenstände, die zur Schmückung heimischer Kirchen dienlich sein möchten, nicht verabsäumen zu wollen. Si nihil attuleris, fügt er mit Ovid hinzu, ibis Homere foras. Warum sollte — meint Alcuin — Ovid dieß nicht mit prophetischer Beziehung auf den neuen Homer gesagt haben können? Weßhalb übrigens Angilbert unter den Genossen der Hofakademie Karls gerade dieses Cognomen führte, wird sich im letzten Abschnitte dieses Buches zu sagen Gelegenheit geben.

Drittes Capitel.

Alcuin als Leiter der Hofschule des Königs Karl. Seine Lehrschriften über die freien Künste; seine ethischen Unterweisungen.

Alcuin begann seine Thätigkeit im Frankenreiche mit der Leitung der von König Karl errichteten Hofschule, die nicht bloß von Kindern der Vornehmen, sondern von Karls eigenen Söhnen

[1]) Vgl. oben S. 18, Anm. 3.

und Töchtern besucht wurde. Ja der König selber wohnte nicht selten dem Unterrichte bei. Die Männer, bei welchen Alcuin später in seinen Briefen durch die ihnen ertheilten Cognominationen in scherzender Vertraulichkeit das Recht eines schon seit länger bestehenden Freundschaftsverhältnißes geltend machte, waren Zöglinge der Hofschule gewesen; nicht minder die ältere und jüngere Gisla, die Hrotrud und Gundrada, die er deßhalb als seine Töchter anspricht, so wie die in ihrer Jugend an der Hofschule unterrichteten Männer als seine Söhne. Die Unterrichtsgegenstände an der Hofschule waren zweifelsohne dieselben, wie an der Schule von York, von deren Leitung Alcuin auf jene der fränkischen Hofschule übergegangen war; faßen wir die von Alcuin abgefaßten Lehrschriften in's Auge, so werden wir mit Grund annehmen, daß die Künste des Triviums und Quadriviums nebst Unterweisungen in der heiligen Schrift und im gottwolgefälligen Christenwandel den Hauptinhalt des Unterrichtes ausgemacht haben werden. Nicht unschwierig ist die Beantwortung der Frage, wo die Hofschule ihren ständigen Sitz hatte, ja ob sie überhaupt einen solchen hatte. Bei dem Umstande, daß Karl zu verschiedenen Zeiten sein Hoflager an verschiedenen Orten hatte, die Hofschule aber ebenso wie seine eigene Familie in der Nähe haben wollte, ist das Wahrscheinlichere wol dieß, daß mit dem Hoflager auch die Schule ihren Ort wechselte. Für den Fall, daß sie einen ständigen Sitz gehabt hätte, wäre es schwer, zu entscheiden, wo derselbe gewesen; Aachen würde nähere Ansprüche haben, dafür zu gelten, als Paris, für dessen später entstandene Universität Laboulay und andere ältere französische Gelehrte die ersten Anfänge in Karls Hofschule aufweisen zu können vermeinten.[1])

Alcuin betrachtete, wie er selbst in dem einleitenden Theile seiner Schrift de Grammatica erklärt, die sieben Künste als Vorstufen des Studiums jener höheren Weisheit, die in der heiligen Schrift hinterlegt ist. Der Betrieb jener Studien, die in den sieben Künsten gelehrt werden, hat den Philosophen der vorchristlichen Zeit einen würdigen Lebensinhalt verliehen und den Lehrern der

---

[1]) Näheres darüber unten am Schluße des neunten Capitels.

Kirche die Waffen zum siegreichen Kampfe wider die Häresiarchen verliehen; gegenwärtig sollen sie dazu dienen, die Jugend geistig zu beschäftigen und zu üben, bis sie die nöthige Reife zum Verständniß der in den heiligen Schriften niedergelegten Weisheitslehre erlangt. Alcuin hat über alle sieben Künste, über Grammatik und Metrik, Rhetorik, Dialektik, über Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie geschrieben, wie theils aus seinen eigenen Angaben, theils aus jenen seines alten Biographen entnommen werden kann; uns erübrigen jedoch nur auf das Trivium bezügliche Arbeiten nebst einer Schrift über die Berechnung des Mondeslaufes, ein Thema, wofür sich auch König Karl höchlich interessirte. Die Schrift über die Grammatik, die in Gesprächsform abgefaßt ist, handelt gemäß der für den ersten Unterricht berechneten damaligen Behandlungsart der Grammatik[1]) von den Buchstaben, von den Sylben, von den acht Redetheilen: Nomen, Pronomen, Verbum, Adverbium, Participium, Conjunctio, Præpositio, Interjectio. Die Unterredner des grammatischen Discurses sind zwei Schüler, ein Angelsachse und ein Franke, zusammt dem das Gespräch leitenden Lehrer. Der Angelsachse gibt als der besser Unterrichtete auf die Fragen des Franken Antwort, und repräsentirt den Grad der in Alcuins Vaterland heimischen Schulkenntniße; wo diese nicht ausreichen, greift der Lehrer helfend ein, der jedoch von da an, wo der sächsische Schüler seine Elementarkenntniße in der Lehre von den Redetheilen auseinandersetzt, nur schweigend zuhört. An die Grammatik schließt sich eine zuerst von Frobenius aufgefundene Schrift über die Orthographie an, welche der Ordnung nach die Buchstaben des Alphabetes von A bis V durchgeht, um über verschiedene Worte, die mit dem betreffenden Buchstaben anfangen, Winke über die richtige Schreibung, Wandelung u. s. w. derselben

---

[1]) Bezüglich der ausführlichen und vollständigen Behandlung der Grammatik bemerkt der das Gespräch leitende Lehrer auf die Frage der Schüler, in quot species grammatica dividatur: In vocem, in literas, in syllabas, partes, dictiones, orationes, definitiones, pedes accentus, notas, orthographiam, analogias, etymologias, glossas, differentias, barbarismum, solœcismum, vitia, metaplasmum, schemata, tropos, prosam, metra, fabulas, historias.

zu geben. Die Lehre von der Orthographie war für die damalige Zeit, in welcher correcte Latinität nicht Sache allzu Vieler war, andererseits aber die Bücher nur durch Abschreiben vervielfältiget werden konnten, eine höchst wichtige Lehre, durch deren Einprägung dem Verderbe der Bücher unter den Händen unkundiger Abschreiber entgegengewirkt werden sollte. Übrigens verpflanzte Alcuin durch solche Unterweisungen nur die in seiner Heimath übliche Unterrichtsweise zu den Franken, und schließt sich in seinen hieher gehörigen Schriften an Beda an, dessen bezügliche Arbeiten, so wie deren Verhältniß zu jenen Alcuins von uns an einem anderen Orte[1]) umständlich beleuchtet worden sind.

Alcuins Schrift de rhetorica et virtutibus ist in die Form eines Dialogs zwischen König Karl und Meister Albinus (Alcuin) gekleidet, und verbindet, wie schon der Titel anzeigt, zwei disparate Themate, die nur durch einen sehr losen und gelegentlichen Zusammenhang mit einander verknüpft sind. Als Vorlage für das Thema de rhetorica diente augenscheinlich der entsprechende Abschnitt in Cassiodors Schrift de artibus ac disciplinis liberalium literarum, aus welchem Mehreres wortgetreu in Alcuins Schrift hinübergenommen, Anderes in umschreibender und exemplificirender Weise wiedergegeben ist.[2]) Auch die eben nicht richtige und wolgeordnete Disposition des Stoffes ist jene Cassiodors, bei welchem dieser Übelstand dadurch einiger Maßen entschuldigt werden kann, daß seine Arbeit eine Zusammenfügung von Excerpten aus drei verschiedenen Schriftstellern (Cicero, Quintilian, For-

---

[1]) Vgl. meine Schrift: Beda d. Ehrwürdige (Wien, 1875), S. 97. 99. — Eine andere Grammatik aus Karls d. Gr. Zeit ist jene des Smaragdus (vom Kloster St. Michael an der Mosel bei Verdun), die einen Commentar zum Donatus in 14 Büchern darstellt, wozu als 15. Buch eine Unterweisung de orthographia hinzutritt. Sie ist niemals gedruckt worden, aber in mehreren handschriftlichen Exemplaren vorhanden, worüber, so wie auch über Anlage und Beschaffenheit des Buches, nähere Aufschlüsse zu finden sind bei Haureau, Singularités historiques et littéraires (Paris, 1861), S. 103—112.

[2]) Ein kleines Stück: De circumstantiis, lehnt sich an den gleichnamigen größeren Abschnitt in Cassiodors Dialektik an, oder ist wenigstens mittelbar daraus geflossen.

tunatian) ist. Bei Alcuin fällt diese Entschuldigung hinweg. Die Beredsamkeit wird von beiden Autoren hauptsächlich als forensische behandelt; als Theile (besser: integrirende Functionen) der rhetorischen Kunst werden aufgestellt: inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio; als Theile (Bestandstücke) eines kunstgerechten Redestückes exordium, narratio, confirmatio, partitio, reprehensio, conclusio angegeben.

Auch in Alcuins weiterer Schrift de Dialectica werden König Karl und Alcuin als Unterredner vorgeführt. Die Dialektik wird definirt als disciplina rationalis quærendi, diffiniendi et disserendi, etiam et vera a falsis discernendi potens. Ihre fünf Abtheilungen sind die Lehre von den fünf Prädicabilien (Isagoge), von den zehn Kategorien, von den Syllogismen, Topik, Lehre vom Urtheile (Perihermeneias), von welch' letzterer ein Stück eigentlich schon in der dritten Abtheilung (Syllogismorum formulæ et diffinitiones) enthalten ist. Die Isagoge ist aus Isidor von Sevilla[1]) entlehnt, die Kategorienlehre aus der pseudoaugustinischen Schrift de Dialectica (c. 3—10) excerpirt, unter Anfügung des Abschnittes de contrariis vel oppositis aus Isidor.[2]) Die dritte und vierte Abtheilung sind theils aus Boethius, theils aus Isidor entnommen, der letzte Abschnitt stützt sich auf Boethius. Von diesem letzten Abschnitte abgesehen, durch welchen Alcuin, wie es scheint, die Dialektik in die Grammatik hinüberlenken wollte, ist die Ordnung der Materien fast dieselbe, wie bei Cassiodor, dessen Werk über die sieben Künste er, wie wir zuvor sahen, in der Abfassung seiner Rhetorik vor sich hatte.

Wenn Alcuin in dem einleitenden Theile der Grammatik die sieben Künste als eben so viele Vorstufen zum Studium der heiligen Schrift bezeichnet hatte, so wollte er damit keineswegs sagen, daß dieselben den Gesammtinhalt des natürlichen und weltlichen Wissens enthalten. Er fühlt am Eingange seiner Schrift de Dialectica das Bedürfniß, sich über das Verhältniß dieser Disciplin zur Gesammtphilosophie Rechenschaft zu geben, wie dieß aus glei-

---

[1]) Etymologg. II, 25.

[2]) Etymologg. II, 31.

chem Anlaße auch bei Cassiodor und Isidor geschieht. Im Anschluß an Isidor theilt Alcuin die Philosophie in Physik, Ethik, Logik;[1]) der Physik werden die Künste des Quadriviums eingeordnet, die Ethik ist die Lehre von den vier Cardinaltugenden, die Logik faßt Dialektik und Rhetorik in sich. Dieser Dreigliederung der menschlichen philosophischen Forschensthätigkeit entspricht nach Isidor auch ein dreifacher Lehrinhalt der Schrift, der entweder auf die Natur, wie in der Genesis und im Prediger, oder auf die Sitten, wie in den Sprichwörtern und theilweise in allen übrigen Büchern der heiligen Schrift, oder endlich unmittelbar auf göttliche Dinge sich bezieht, wo der logischen Abtheilung der Philosophie das Theologische sich substituirt (z. B. im Hohenliede oder in den Evangelien).

Wir werden uns an diesen dürftigen und bescheidenen Anfängen eines zunächst ganz in das positiv Gegebene und Überlieferte versenkten Wissensstrebens nicht stoßen, und wenden uns den noch erhaltenen Documenten der astronomischen Studien Alcuins zu, die er theilweise in Gemeinschaft mit König Karl pflegte. Es sind uns noch einige Briefe aus den Jahren 797—799 erhalten, in welchen Alcuin mit Karl über hierauf bezügliche Fragen verkehrt. In einem Briefe, der a. 797 am Beginne des Monats November geschrieben ist,[2]) entwickelt Alcuin die Ansicht, daß der im November dieses Jahres ablaufende Mondmonat statt zu 30, zu 29 Tagen berechnet werden müße, weil nur unter dieser Voraussetzung der Ostertag des Jahres 798, wie er soll, auf den 8. April fallen könne. Man nennt das Überspringen vom 29. des ablaufenden Mondmonats auf den 1. des folgenden einen saltus lunæ, über dessen Theorie Alcuin auf Grund der Lehre vom 19jährigen Mondzirkel in dem bezüglichen Briefe sich umständlich ergeht.[3]) Karl antwortete darauf in einem bis jetzt vor der Hand noch nicht eruirten Schreiben aus dem sächsischen Lager bei Heristall; aus der Erwiederung

[1]) In physica causa quærendi, in ethica ordo vivendi, in logica ratio intelligendi versatur.

[2]) Ep. 83 (Frob. 61; Migne 76).

[3]) Vgl. über denselben Gegenstand unsere Schrift über Beda d. Ehrwürdigen. S. 140 f., und die weitere Auseinandersetzung desselben unten am Schluße des Bandes im Nachtrage.

dieses Schreibens durch Alcuin[1]) geht hervor, daß dazumal an der Hofschule ein oder mehrere Männer wirkten, welche zufolge ihres Festhaltens an gewissen Bestimmungen der alexandrinischen Kalenderberechnung die Ansicht Alcuins, der dazumal nicht mehr in der Nähe Karls weilte, sondern dem Mönchskloster in Tours vorstand, bekämpften. Alcuin nennt jene Männer ägyptische Lehrer, und bedauert, daß sie, nachdem die christliche Zeitrechnung von Rom aus im Abendlande aufgehellt worden sei, wieder die ägyptische Finsterniß zurückführen und das Jahr mit dem September beginnen lassen wollen. Alcuin findet hieran schon dieß zu tadeln, daß damit der 19jährige Cyclus zerrissen, und ein Stück desselben zum nächstfolgenden Cyclus geschlagen werden muß, welcher der Regel gemäß mit dem 1. Jäner a. 798 zu beginnen hat. Ferner sei es unzweckmäßig, statt der Mondzeiten Eines Jahres, und zwar des ersten im 19jährigen Cyclus, die Mondzeiten zweier Jahre, des letzten Jahres des abgelaufenen Cyclus, und des ersten Jahres des folgenden Cyclus zu Regulatoren zu wählen. Auch liege es doch näher, den Saltus am Ende des Cyclus anzubringen, als in irgend einem mittleren Monat des 19. Jahres. Endlich sei nicht möglich, vom 14. Nisan (= 17. April) des J. 797 angefangen bis zum 5. September, mit welchem der erwähnten Annahme zufolge das neue Jahr beginnen soll, eine geschlossene Zahl von Monden im alternirenden Wechsel von 30 und 29 Tagen herauszubringen. Alcuin verweist des Näheren auf eine dem Briefe beigelegte Abhandlung über den Saltus lunæ, die wir wol im ersten Theile der von Frobenius unter die didascalischen Schriften Alcuins eingereihten Abhandlung de cursu et saltu lunæ ac bissexto wiederzuerkennen haben. Frobenius gibt in dem der Abhandlung vorausgestellten Monitum prævium eine bündige Zusammenfaßung des Inhaltes des erwähnten Segmentes jenes Büchleins, die wir hier unter dem Texte beisetzen.[2]) Der

[1]) Ep. 98 (Frob. 67; Migne 82).

[2]) Attentus lector id generatim advertet, omnes Alcuini de Saltu lunæ calculationes ad hoc tale problema reduci posse, quomodo, nempe dato incremento lunari diurno vel menstruo vel annuo, calculo erui possit dies integra, quæ saltus dicitur, elapso scil. cyclo decennovali. Vel vicissim. Id autem Alcuinus in diversis hypothesibus resol-

astronomische Briefverkehr mit dem König setzt sich in mehreren Briefen aus den beiden nächstfolgenden Jahren fort;[1] es ist da die Rede vom Laufe der Sonne durch die Zeichen des Thierkreises und von der Nothwendigkeit eines periodisch wiederkehrenden Schaltjahres; auf denselben Gegenstand bezieht sich der zweite Theil des vorerwähnten Büchleins, das zur Orientirung des Königs abgefaßt worden war. Alcuin beantwortet ferner die Frage Karls nach den Ursachen, weßhalb der Planet Mars, der im Juli des Jahres 798 plötzlich sichtbar wurde, ein ganzes Jahr unsichtbar gewesen sei. Alcuin sucht die Ursache darin, daß der Mars seinen Umlauf um die Erde in zwei Jahren vollende, und demzufolge ein Jahr, während er die uns entgegengesetzte Erdhälfte umkreist, für uns am Himmel unsichtbar sein müsse. Auch Karl war in seiner von Alcuin wortgetreu wiederholten Anfrage auf diese Auskunft verfallen, war sich aber über diesen Punkt nicht gewiß, da ihm auch andere Erklärungsgründe denkbar schienen. Ein anderes Mal will Karl wissen, weßhalb der Mond mitunter nicht jene Größe aufweise, die er zufolge der seine Phasen angebenden Tafeln zu einer bestimmten Zeit haben sollte. Alcuin macht aufmerksam, daß, wenn ein Saltus lunæ im Anzuge sei, der Mond größer erscheinen müsse, als er nach der Rechnung sein sollte. Ferner müsse der aufnehmende Mond kleiner erscheinen, als die Rechnung erwarten läßt, wenn der Übertritt aus dem Neumond in das erste Viertel unmittelbar vor Sonnenuntergang fällt. Als die zwei Hauptlehrer in astronomischen Dingen macht Alcuin Beda und Plinius namhaft, ersteren in Bezug auf die Computation des Laufes von Sonne und Mond durch die Zeichen des Thierkreises, letzteren in Bezug auf die Himmelskunde im Allgemeinen, daher er sich gelegentlich auch die Übersendung der ersten Bücher der Naturgeschichte

---

vit, nunc incrementum menstruum ponendo quatuor momentorum et duodecimæ partis momenti, ac quingentesimæ sexagesimæ quartæ partis momenti i. e. atomi; nunc quatuor momentorum et quadraginta octo atomorum etc.; modo incrementa supponendo in temporis, modo in eclipticæ partibus data. Hoc vero vel calculi variandi gratia, vel quod magis arridet, docendi causa fecisse censendus est.

[1]) Epp. 99. 100. 103. 110. 111. (Frob. 68—71. 84; Migne 83—86. 100).

des Plinius zur Entwirrung der verwickelten und dunklen Probleme der siderischen Bewegungen erbittet.[1])

Alcuin legt einen hohen Werth auf die Künste des Quadriviums. Die Himmelskunde ist ihm, wie er in einem seiner Briefe an Karl hervorhebt, ein Wegweiser zur Erkenntniß Gottes; die wundervollen harmonischen Bewegungen des Himmels werden uns Ursache und Anlaß, die Weisheit Dessen zu bewundern, der diese Bewegungen geordnet hat. Von Abraham wird gesagt, daß er durch den Betrieb der Gestirnkunde zur Erkenntniß des wahren Gottes hingeleitet worden sei. Es ist dieß auch ganz glaublich, da er aus dem Lande der Chaldäer kam, welche das Feuer verehrten und die Gestirne beobachteten. Sie waren Naturweise und sind die Erfinder der Astrologie (Astronomie). Schon als Schüler hörte Alcuin die Erfinder der Astronomie durch den Mund seines Lehrers (Älbert) als hochweise Menschen preisen, und bedauert, daß man diese Wissenschaft gegenwärtig noch so wenig pflege, ja nahezu der völligen Verkümmerung preis gebe, was so viel heiße, als die Größe des Schöpfers in den Werken seiner Weisheit nicht erkennen wollen. Eben so großen Werth für die christliche Erkenntniß hat die Arithmetik, deren Anwendung uns so viele Weisheitsgeheimniße der heiligen Schrift aufdeckt.

So hoch nun Alcuin immerhin diese Erkenntniße stellt, so sind sie ihm doch nur, wie wir bereits hörten, bloße Vorstufen höherer Erkenntniße, die sich unmittelbar auf Gott und göttliche Dinge beziehen. Die uns am meisten nothwendigen Erkenntniße,

---

[1]) Im J. 811 wollte Kaiser Karl von einem in astronomischen Dingen kundigen Manne erfahren, was es mit der einen jener zwei für das J. 810 vorausberechneten Sonnenfinsterniße auf sich habe, welche nach der Versicherung Vieler nicht gesehen worden war, während Andere behaupteten, daß sie wirklich eingetreten wäre. Da Alcuin nicht mehr lebte, so ließ der Kaiser bei Dungal, einem Monachus reclusus in St. Denys anfragen, dessen Antwortschreiben (aufgefunden von D'Achery, Spicileg. X, p. 113; s. Migne Patrol. lat. tom. 105, p. 447) uns erhalten blieb. Dungal behauptet die Möglichkeit zweier Sonnenfinsterniße in demselben Jahre, unterläßt aber beizufügen, daß, wenn die eine derselben unter nördlichen Breitengraden sichtbar ist, die andere nur für südliche Breitengrade eintreten könne, also a. 810 für Europa in der That nur Eine Sonnenfinsterniß eingetreten sei.

sagt er im Eingange seiner Schrift de ratione animæ zu seiner geistlichen Freundin Eulalia,[1]) sind die Erkenntniß Gottes und unserer eigenen Seele. Gott muß man kennen, um ihn zu lieben; wer ihn wenig erkennt, wird ihn wenig lieben, obschon der Seele die Liebe zu Gott natürlich ist, weil er das höchste Gut ist, ohne welches es für den Menschen kein anderes gibt. Träger dieser Liebe ist die menschliche Seele, und es ist ihr höchster Vorzug, dasjenige Gut zu lieben, in welchem, von welchem und durch welches jegliches Gute in den Creaturen ist. Diese Liebe macht die Seele edel; sie entspricht damit demjenigen, als was und wozu sie Gott geschaffen hat. Denn Gott hat sie als sein Bild und Gleichniß geschaffen und will ihr einwohnen nach dem Maße, als überhaupt eine Creatur den Schöpfer fassen kann. Er hat ihr die Bestimmung gegeben, das was über ihr und vortrefflicher als sie ist, nämlich Gott, innigst zu lieben und zu begehren, dasjenige aber, was unter ihr ist, d. i. den ihr eignenden Leib vollkommenst zu beherrschen. Denn sie ist der edlere Theil des Menschen, und muß darum Herrin über den leiblichen Menschen sein, muß die Acte desselben überwachen, leiten und bestimmen, und hierein allseitig nach dem Gebote der vernünftigen Einsicht sich bestimmen, damit in den Functionen des fleischlichen Sinnenmenschen nichts Unschickliches und der Würde der Seele Widerstrebendes zugelassen werde. Man hat nach der Lehre der Philosophen eine dreifache Natur der Seele oder drei Theile der Seele zu unterscheiden, den rationalen, irasciblen und concupiscible Theil. Die beiden letzteren hat die menschliche Seele mit den Thieren gemein, Vernunft hat der Mensch allein, und diese soll in ihm die concupiscible und irasciblen Regungen frei beherrschen. Die Beherrschung dieser Regungen ist eine der vier Haupttugenden der Seele, die da sind: Klugheit, Gerechtigkeit, Maßhaltung, Tapferkeit. Durch die Klugheit erkennt der Mensch, was er thun und nicht thun soll; durch die Gerechtigkeit zollt er Gott und dem Mitmenschen, was demselben gebührt; die Maßhaltung hält Zorn und Begierlichkeit im Zaume; die Tapferkeit erweist sich als Stärke

[1]) De animæ ratione liber ad Eulaliam virginem. (Unter Wattenbach-Dümmler's Monumenta Alcuiniana als ep. 243 aufgenommen.)

gegen die Widrigkeiten des Lebens. Diese vier Tugenden müssen in der Charitas geeint sein und durch sie gekrönt werden; dadurch wird die Seele Gott nahe gerückt und die vier Tugenden derselben unmittelbar auf Gott gerichtet. Und nur in Folge dieser Richtung der ganzen Seele auf Gott vermag die Vernunft Zorn und Begierlichkeit im Zaume zu halten und sich selbst von Verkehrtheit frei zu halten. Die von der Herrschaft der Vernunft emancipirte Begehrungskraft entartet in Gefräßigkeit, Unzucht, Habsucht; der corrumpirte Zornmuth entartet in Verdrossenheit und Trägheit; das Verderbniß der rationalen Seelennatur bekundet sich in Hoffart und Eitelkeit. Aus diesen Hauptstämmen sittlicher Verderbtheit erwachsen alle besonderen Untugenden und Laster, in deren Specification Alcuin nicht eingehen will.

So sehen wir uns denn zufolge der von einer Freundin Alcuins ausgegangenen Anregung vom Boden der Weltkunde auf jenen der Ethik versetzt, welche, wie wir bereits oben aus Alcuins Munde hörten, einer der drei constitutiven Theile des sogenannten philosophischen Wissens, oder besser gesagt, menschlichen Bildungswissens ist. Für die rationale oder speculative Psychologie fallen bei Alcuins Erörterungen keine besondern Ergebniße ab; er reproducirt in demjenigen, was er auf das eben Angeführte noch folgen läßt, größtentheils nur Augustinische Gedanken,[1]) wobei er schließlich noch bekennt, von mehreren psychologischen Schriften Augustins bloß den Titel aus den Retractationen Augustins zu kennen; daher er seine Freundin bittet, die betreffenden Schriften in der kaiserlichen Bibliothek aufzusuchen, und falls sie daselbst sich fänden, dieselben nicht bloß selbst zu lesen, sondern auch ihm mitzutheilen.

Ganz auf praktischem Boden steht Alcuin in einer anderen Schrift, die er auf den Wunsch des Gaugrafen Wido[2]) abfaßte, und welche die Bestimmung hat, einem mit weltlichen Angelegen-

[1]) Vgl. die näheren Nachweisungen hierüber in unserer Schrift: „Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus. Wien, 1876.“

[2]) Wido, nach Einharts Annalen comes ac præfectus britannici limitis, hatte a. 799 das ganze Bretonenland für Karl erobert; sein Tod fällt vor a. 814. Die Abfassung der ihm gewidmeten Schrift, so wie der vorerwähnten de ratione animæ, fällt in die Zeit a. 801—804.

heiten beschäftigten Manne einen Abriß der Pflichten des christlichen Lebens an die Hand zu geben. Sie ist betitelt: Liber de virtutibus et vitiis; der Inhalt ihres ersten Theiles, der von den Tugenden des christlichen Lebens handelt, ist zum nicht geringen Theile aus Augustins Sermonen entnommen. Alcuin beginnt mit der wahren Lebensweisheit, die darin besteht, Gott zu dienen und seine Gebote zu befolgen; als Tugenden und Werke, durch welche man Gott dienen soll, werden der Reihe nach vorgeführt Glaube, Liebe, Hoffnung, Lesung der heiligen Schrift, Friedfertigkeit, Erbarmen, Nachsicht und Versöhnlichkeit, Geduld, Herzensdemuth und Bescheidenheit, Zerknirschung, Beicht und Bußübung, Vermeidung aller Saumseligkeit in Sachen des Heiles, Fasten, Almosengeben, Keuschheit, Abscheu vor Erpressung und ungerechtem Urtheile, Freisein von Schelsucht und hochfahrendem Wesen, Bekämpfung des Zornmuthes, Abstehen vom Werben um eitles Menschenlob. Schließlich wird der Eifer und die Beharrlichkeit in allen diesen Tugenden empfohlen. Die zweite Abtheilung des Buches, die von Einigen für eine selbstständige Schrift gehalten worden ist, handelt von den acht Hauptlastern: Hoffart, Völlerei, Unzucht, Geiz, Zorn, Trägheit, Verdroßenheit, Eitelkeit,[1]) denen die schon oben erwähnten vier Haupttugenden entgegengestellt werden. Diese Schrift läßt uns in ihrer schlichten Einfachheit einen Einblick thun eben so sehr in die Höhe des Bildungsstandes der Edlen des damaligen Frankenreiches, wie in die Lehrweise der damaligen Schulen, deren Tone Alcuins Schrift nach ihrem Inhalte und in Bezug auf die Behandlungsart ihres Stoffes entspricht.

Unter die Lehr- und Erziehungsschriften Alcuins ist auch eine kleine Mahnrede de confessione peccatorum ad pueros S. Martini zu rechnen, die wir ihrer Kürze halber hier nur einfach erwähnen. Sie macht übrigens mit Art und Ton der christlich-religiösen Erziehung der Jugend in der Abtei St. Martin bekannt, und zeigt uns, mit welchen Motiven Alcuin auf Herz und Gewissen seiner Zöglinge wirkte.

---

[1]) Näheres über diese Octoade und andere davon abweichende Aufzählungen der acht (oder sieben — siehe vor. S.) vitia capitalia unten in Cap. XII.

Viertes Capitel.

König Karls Pläne und Maßnahmen zur Hebung und Verallgemeinerung des Unterrichtswesens im fränkischen Reiche. Alcuins und anderer Männer Antheil und Mitwirkung bei denselben.

Nachdem Karl den hartnäckigen und andauernden Widerstand der heidnischen Sachsen niedergeworfen hatte, gewann er die nöthige Zeit und Ruhe, den ihn im Stillen ununterbrochen beschäftigenden Plänen, die auf die Hebung und Mehrung geistiger Bildung im Umfange seines Reiches gerichtet waren, sich mit ungetheilter Sorge zu widmen. Er wollte nicht über Barbaren herrschen; er wollte, daß sein Reich, das durch glückliche Kriege und Eroberungen zum mächtigsten Reiche des abendländischen Europa angewachsen war, auch im geistigen Range jenen Staaten, welche dazumal noch das Erbe überlieferter Cultur und Gesittung pflegten, nicht nachstände. Das einzig mögliche und schlechthin nothwendige Mittel zur Verwirklichung dieses Wunsches war die Hebung und Verallgemeinerung des Unterrichtswesens, mit dessen ernstgemeinter Pflege er zuerst an seinem eigenen Hofe den Anfang gemacht hatte. Da die berufenen Lehrer des Volkes die Geistlichen waren, so wollte er vor Allem einmal die Hebung der geistigen Bildung dieses Standes. In einem Schreiben von a. 787 an den Abt Baugulf von Fulda[1]) äußert König Karl, er habe nicht selten die Wahrnehmung gemacht, daß in den aus Klöstern an ihn gerichteten Zuschriften löbliche Gesinnungen in einer ungebildeten Sprache ausgedrückt seien; dieser Umstand habe in ihm die Besorgniß geweckt, daß bei den Schreibern dieser Briefe, die augenscheinlich wenig Studien betrieben, auch die Kenntniß der heiligen Schrift nicht in wünschenswerthem Grade vorhanden sein möchte. Er wünscht demnach, daß man sich in den Klöstern emsiger als bisher bemühen möge, in die heiligen Geheimniße der Schrift einzudringen; dazu sei aber nothwendig, auch die figürliche Redeweise der Schrift (schemata, tropi etc.) zu verstehen. Es mögen daher

---

[1]) Siehe Migne Patrol. lat. tom. 98, p. 895 ff.

Männer zu Lehrern bestellt werden, welche sich hierauf wol verstehen. Dieser Wunsch und Auftrag gilt, wie aus den Worten des Briefes hervorgeht, nicht bloß den Klöstern, sondern auch den Bisthumskirchen; Karl will also, daß der Unterricht der Geistlichen in den Dom- und Klosterschulen verbessert werde. In einem Capitulare von Aachen v. a. 789[1]) wird den Bischöfen aufgetragen, nebst anderen Dingen auch darüber zu wachen, daß die Priester die liturgischen Gebete richtig verstehen, und in der rechtgläubigen Lehre hinreichend unterwiesen seien. Dasselbe Capitulare schreibt vor,[2]) daß die Geistlichen in Domstiften und Klöstern durch auferbaulichen Wandel sich die öffentliche Achtung verdienen, und hiedurch bewirken sollen, daß sie nicht bloß die Söhne der Hörigen, sondern auch der Freigebornen und Edlen für den Dienst des Altares gewinnen. Nebstbei sollen Domstifte und Klöster öffentliche Knabenschulen unterhalten, in welchen der Unterricht in den Psalmen, in der Musik, Rechenkunst und Grammatik zu ertheilen sei. Hiemit wird also die Errichtung von Elementarschulen im Umfange des ganzen Reiches angeordnet; der Zweck dieser Schulen ist, wie aus den angegebenen Lehrgegenständen hervorgeht, die Jugend im Kirchengesang und in den beim Gottesdienste üblichen Psalmen zu unterweisen, und sie bei diesem Anlaße nebstbei auch mit den Anfangsgründen der Sprachlehre und Rechenkunst bekannt zu machen. Daß diese Anordnungen kein todter Buchstabe blieben, läßt sich bei der Willensenergie Karls im voraus annehmen, und ist auch geschichtlich bezeugt. Nur darf man sich darunter kein geregeltes System der Schulerziehung denken, wie es in den heutigen Culturstaaten mit der Kraft des gesetzlichen Zwanges besteht; eine gesetzliche Verpflichtung bestand bloß für die zum Lehren berufene Geistlichkeit, die Benützung der von der Geistlichkeit unterhaltenen Schulen blieb natürlich dem Ermessen und guten Willen der Eltern anheimgestellt. Es gab einzelne Bischöfe, welche den Unterricht auch unter der länd-

---

[1]) Capit. Aquisgran. a. 789, n. 69. Siehe Migne Patrol. lat. tom. 97, p. 174 f.

[2]) L. c., n. 71.

lichen Bevölkerung heimisch zu machen suchten; der Bischof Theodulph von Orleans trug den Priestern seines Bisthumssprengels auf, daß sie auf Dörfern und Weilern die Jugend aufsuchen und liebevoll unterweisen sollen, ohne dafür einen anderen Lohn als jenen, der ihnen von den Eltern freiwillig gespendet würde, entgegenzunehmen. Im Allgemeinen aber haben wir die Ertheilung des Schulunterrichtes auf die Bischofstädte und Orte, die um Klöster herum gesiedelt waren, beschränkt zu denken; und auch da wird die Gunst eines öffentlichen Unterrichtes nur einem Theile der Bevölkerung zu Gute gekommen sein. Den größten geistigen Gewinn von diesen Unterrichtsanstalten hatte unstreitig die Geistlichkeit selber, nicht nur weil sie sich zum Stande der Lehrenden herausbildete, sondern weil Alle, die ein höheres Lernbedürfniß hatten und ihr Leben der Pflege des Studiums widmen wollten, den geistlichen Stand als Lebensberuf wählten, so daß für die damalige Zeit der geistliche Stand der Lehrenden eigentlich auch fast ausschließlich der Stand der Gebildeten und Unterrichteten war. Es konnte nicht anders sein in einem Zeitalter, in welchem die christlich-kirchliche Bildung die einzige war, zu welcher sich die das weltliche Wissen zusammenfassende Encyclopädie der artes liberales nur als bescheidene Vorstufe verhielt. Was von geistiger Bildung in den weltlichen Ständen sich fand, war im Kloster erlernt worden; daher es unter den Edlen Sitte wurde, die unmündigen Söhne im Kloster erziehen und unterrichten zu lassen. Es mögen unter Karls Regierung allerdings einzelne öffentliche Schulen bestanden haben, die weder Klöster noch Domschulen waren, und von Männern seines besonderen Vertrauens geleitet wurden; da sie aber nur einem besonderen Interesse Karls an ihnen ihren Bestand verdankten, und Ruf und Blüthe derselben von jenen Männern abhieng, die Karl mit ihrer Leitung betraut hatte, so läßt sich leicht denken, daß sie die Regierungszeit Karls nicht zu überdauern vermochten. Auf einem Concil zu Paris a. 829 richteten die versammelten Väter die Bitte an Kaiser Ludwig den Frommen, er möchte nach dem Beispiele seines Vaters an drei hiefür passendsten Orten des Reiches öffentliche Schulen errichten lassen, damit die Bemühungen seines verewigten Vaters um die Förderung wis-

senschaftlicher Bildung nicht erfolglos wieder untergiengen. Hieraus ist nun geschlossen worden, daß es unter Karls Regierung außer den von der Kirche unterhaltenen Schulen auch andere gegeben habe, die unmittelbar von ihm abhiengen. Die Existenz derselben läßt sich indeß nur vermuthungsweise behaupten; und daß sie vollends den kirchlichen Schulen gegenüber den Rang oberster Schulen oder sogenannter Hochschulen behauptet hätten, ist geradezu aus der Luft gegriffen, da für diesen Fall sich doch auch die Namen jener gefeierten Männer erhalten haben müßten, welchen die Leitung der höchsten und obersten Schulen anvertraut gewesen sein soll. Lehrcorporationen hat es dazumal keine anderen als nur kirchliche gegeben. Unter den Domschulen oder bischöflichen Schulen ragten unter König Karl jene Laidrads zu Lyon, und Theodulphs zu Orleans hervor. Über die Unterrichtsweise in denselben vermögen wir uns einige Vorstellungen zu bilden, wenn wir aus einem Briefe Laidrads an Karl d. Gr. erfahren, daß an der Lyoner Kirche Sänger angestellt wären, die in der Kunst des Kirchengesanges so wol erfahren seien, daß sie auch andere zu Lehrern desselben heranzubilden vermögend wären; unter den an der Lyoner Domschule unterrichteten Schülern seien einige so weit vorgeschritten, daß sie den geistlichen Sinn der Evangelien verständen; es fehle endlich auch nicht an solchen, welche die Psalmen, Propheten, die Salomonischen Bücher, ja selbst das schwierigste aus allen, das Buch Job auszulegen verstünden. Unter dem Kirchengesang, dessen Laidrad gedenkt, ist offenbar der Gregorianische gemeint; Karl interessirte sich lebhaft für die Einführung der gebildeteren römischen Gesangsweise im Frankenreiche, und erhielt von Papst Hadrian I. zwei seiner besten Sänger, den Theodorus und Benedictus zugesendet. Karl wies dem einen derselben Metz, dem andern Soissons als Wohnsitz an; an einem dieser beiden Orte mußte von da an jeder, der in einer anderen Schule den Gesang lehren oder an einer Kirche Cantor werden wollte, die römische Gesangsweise erlernt haben. Die Schulen von Metz und Soissons verblieben auch dann, als sich anderwärts ähnliche bildeten, noch geraume Zeit die berühmtesten Schulen für Gesang und Kirchenmusik; auch im Orgelspiel wurde daselbst Unterricht ertheilt.

Eine besondere Sorge wendete Karl dem Bücherwesen zu als unentbehrlicher Grundlage des Unterrichtes. In den Zeiten allgemeiner Verwilderung, die seiner Regierung vorausgegangen waren, war auch das Bücherwesen unter den Händen unerfahrener und unwissender Abschreiber in völligen Verderb gerathen, so daß selbst die gottesdienstlichen Bücher durch grobe Fehler entstellt waren. Das vorerwähnte Aachener Capitulare macht auf diesen Übelstand aufmerksam,[1]) und fordert im Besonderen, daß man das Abschreiben nicht den Knaben überlassen möge. Soll ein Evangelienbuch, ein Psalmenbuch oder ein Missale abgeschrieben werden, so müsse eine solche Arbeit Abschreibern gereiften Alters übertragen, und von diesen mit Fleiß und Sorgfalt ausgeführt werden. Karl nahm die Herstellung eines richtigen Textes gottesdienstlicher Bücher in eigene Hand, und beauftragte den Paulus Diaconus mit einer Correctur des kirchlichen Homiliariums d. h. jener Leseabschnitte aus den Väterhomilien, welche dem Officium nocturnale der Dom- und Klosterkirchen eingefügt, aber, wie Karl in seiner auf den allgemeinen Gebrauch des von Paulus verbesserten Textes bezüglichen Anordnung[2]) bemerkt, durch unzählige Fehler und Nachlässigkeiten der Abschreiber verderbt waren. Nach einer Angabe des alten Biographen Alcuins[3]) hätte einer derartigen Arbeit sich auch Alcuin unterzogen, was von Mabillon angenommen, von Rivet[4]) aber in Abrede gestellt wird. Wenn Paulus Diaconus wirklich nur, wie die vorerwähnte Anordnung Karls ausdrücklich sagt, das Officium nocturnum verbessert hat, so hat man keinen Grund, anzuzweifeln, daß Alcuin ein davon verschiedenes Homilienbuch zum Gebrauche für Prediger abgefaßt habe[5].) Seine

---

[1]) L. c., n. 71: ..... libros catholicos bene emendatos habeant; quia sæpe, dum bene aliqui Deum rogare cupiunt, per inemendatos libros male rogant.

[2]) Abgedr. Migne Patrol. lat. tom. 98, p. 896 f. unter Karl's Briefen, als ep. 4.

[3]) Alcuini Vita c. 12, n. 24.

[4]) Hist. lit. de la France IV, p. 337, n. 5.

[5]) Das im 16. Jahrhundert unter Alcuins Namen gedruckte Homilienbuch führt in der Kölner Ausgabe von a. 1530 den Titel: Homiliæ seu

hierauf bezügliche Mühewaltung wird im Zusammenhange gestanden haben mit der Arbeit, die er dem kirchlichen Perikopenbuche widmete. Es ist nämlich Thatsache, daß Alcuin das kirchliche Perikopenbuch d. h. die Sammlung der für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Leseabschnitte der Episteln und Evangelien einer Reinigung und Verbesserung unterzogen habe; er versah nebstdem den von ihm revidirten Text zu Gunsten der des Lateins minder kundigen Vorleser mit den nöthigen Lesezeichen. Mabillon fand eine alte Abschrift des von Alcuin in dieser Weise zum Gebrauche eingerichteten Perikopenbuches in einer französischen Bibliothek auf. Die wichtigste der von Alcuin unternommenen Textreinigungsarbeiten war aber jedenfalls jene, welche sich auf den Text der lateinischen Bibel bezog. Er erhielt von König Karl den Auftrag, sämmtliche Bücher des A. T. und N. T. in einem gereinigten Texte wiederherzustellen. Diese Arbeit beschäftigte ihn anhaltend; in der Widmungsrede, die dem sechsten Buche seines Commentars zum Johannesevangelium vorgesetzt ist, entschuldigt er sich bei seinen Freundinnen Gisla und Columba, daß der ihm gewordene Auftrag ihm nicht die nöthige Muße gelassen habe, seinem Wunsche gemäß den vollständigen Commentar zum Evangelium den Freundinnen zu schicken. Wir wissen nicht, wie lange Alcuin mit dieser Arbeit beschäftigt war, die er auf Grund älterer Texte der lateinischen Bibel unternahm; Thatsache ist, daß er mit derselben wirklich zu Stande kam, und für sein Zeitalter einen gereinigten Text herstellte, der jedoch freilich in den Abschriften der darauf folgenden Jahrhunderte abermals so verderbt und entstellt wurde, daß man im 13. Jahrhundert an eine neue durchgreifende Emendation zu gehen sich genöthiget sah. Als sein königlicher Gönner die Kaiserwürde des lateinischen Abendlandes an sich genommen hatte, schickte ihm Alcuin als Beglückwünschungsgabe nach Aachen einen kunstvoll geschriebenen emendirten Text Neutestamentlicher Schriften,[1]) dessen

mavis sermones sive conciones ad populum, præstantissimorum ecclesiæ doctorum Hieronymi, Augustini, Ambrosii, Gregorii, Origenis, Chrysostomi, Bedæ etc. in hunc ordinem digestæ per Alcuinum Levitam.

[1]) Siehe das an Kaiser Karl gerichtete Beglückwünschungsschreiben: Ep. 205 (Frob. 103; Migne 131).

Überbringer Fredegisus war.[1] Dieser Codex ist vermuthlich derselbe, der später im Kloster Prüm aufbewahrt wurde und heute in Trier sich befindet. Er enthält nicht das ganze Neue Testament, sondern nur die Evangelien; nach dem Stammregister Christi, mit welchem das Matthäusevangelium beginnt, finden sich Widmungsverse Alcuins,[2] welche die Identität dieses Codex mit dem im vorgenannten Briefe erwähnten Widmungsgeschenke zu bestätigen scheinen. Ein Exemplar des vollendeten Emendirungswerkes ist in dem codex Vallicellanus enthalten, der bei den Emendationsarbeiten neuerer Zeiten wieder hervorgezogen wurde und vielleicht schon im 13. Jahrhundert bei den durch Hugo von St. Caro geleiteten Emendationsarbeiten benützt worden ist. Am Ende dieses Codex sind einige poetische Epigramme, wie Alcuin sie überhaupt liebte und am Schluße seiner Briefe und sonstiger Schriften anbrachte, angefügt. Ähnliche poetische Inscriptionen fertigte er auch für mehrere andere Bibelcodices an, welche für andere Alcuin befreundete Personen abgeschrieben worden waren; so für den Abt oder Bischof Gerfrid, für Ava, eine Schwester der mehrerwähnten Gisla, für Rado, Abt des Klosters des heil. Vedastus zu Arras. Der Codex des Letzteren ist von Alcuin mit einer doppelten poetischen Inschrift beschenkt, deren jede, die erste kurz, die zweite ausführlicher, einen versificirten Elenchus der heiligen Bücher enthält. Übrigens bekunden diese Inscriptionen, daß die Codices, denen sie gewidmet waren, unter Aufsicht und Obsorge Alcuins geschrieben wurden, indem man durch seine Vermittelung und Obsorge fehlerfreie Abschriften der heiligen Schrift zu erhalten wünschte.[3]

---

[1]) Siehe ep. 206 (Frob. 185; Migne 135).

[2]) Abgedruckt in Monum. Alcuin., p. 698.

[3]) Daß Alcuins Obsorge nicht ausreichte, die unter seiner Aufsicht angefertigten Abschriften fehlerfrei herzustellen, weist Sickel in seinen „Alcuinstudien" eben an dem oben erwähnten Codex Radonis nach (Vgl. Sitzungsberichte der Wiener k. Akademie d. Wissenschaften. Bd. LXXIX. S. 545).

Fünftes Capitel.

Alcuins zeitweilige Rückkehr in sein Vaterland; Schilderung seiner fortwährend unterhaltenen Beziehungen zu demselben.

Alcuin hatte, als er der Einladung König Karls folgte, nicht die Absicht, für immer im Frankenreiche zu bleiben. Er sah seinen Aufenthalt daselbst als einen vorübergehenden an, und wendete sich nach einer achtjährigen Wirksamkeit im Dienste Karls mit der Bitte an denselben, ihn wieder in sein Heimathland zu entlassen. Karl war durch diese Bitte unangenehm überrascht, da ihm Alcuin als Freund und Lehrer theuer geworden war; er deutete ihm an, daß für den Fall seines Verbleibens dem König die Mittel zu Gebote ständen, ihm seinen Aufenthalt angenehm zu machen. Alcuin verstand die Gesinnung des Königs, der ihn dauernd zu gewinnen wünschte, glaubte es aber sich selber schuldig zu sein, zu erklären, daß nicht die Aussicht auf reichen Besitz, sondern einzig sein Wille, den edlen Absichten des Königs zu dienen, ihn zu weiteren Diensten für denselben bestimmen könnte. Der König ehrte diese Gesinnung, und fand es billig, daß Alcuin, ehe er seine Dienste ihm für immer zusagte, sich die Erlaubniß dazu sowol von dem Bischofe, dessen Kirche er als Diacon angehörte, als auch von dem König seines Geburtslandes erbäte. Auch konnte er dem Wunsche Alcuins, nach langer Abwesenheit sein Vaterland wiederzusehen, die gerechte Würdigung nicht versagen. Er entließ ihn demzufolge mit Briefen an den König von Northumbrien und an den Erzbischof von York; damit aber durch seine Abreise seine Beziehung zu Karl und zum Frankenreiche nicht gelöst würde, bekleidete er ihn mit dem Charakter eines öffentlichen Gesandten, und betraute ihn mit einer Mission an den König Offa von Mercien, den zu jener Zeit mächtigsten Herrscher der angelsächsischen Staaten, mit welchem eben dazumal, wie Alcuin in zweien von Frankreich aus nach England geschriebenen Briefen andeutet,[1] eine

[1] Epp. 14. 15 (Frob. 3. 7; Migne 3. 8). Von diesen beiden Briefen ist einer an den Magister Colcu in Northumbrien, der andere an den Priester Beornwin in Mercien gerichtet.

Spannung auszugleichen war. Über die Ursachen der zwischen beiden Herrschern ausgebrochenen Mißhelligkeiten haben wir anderswo, als in Alcuins Briefen, Aufschluß zu suchen. Offa herrschte seit a. 769 in Mercien, und war zu König Karl schon nach dessen erstem Zuge über die Alpen in freundschaftliche Beziehungen getreten. Diese Beziehungen dauerten noch fort, als die von der Übermacht Offas bedrohten Könige von Kent sich an Karl wendeten, um dessen Schutz und Verwendung nachzusuchen, die von Offa nicht beachtet wurde. Karl setzte sich darüber hinweg; als aber seine Werbung um die Hand der Tochter Offa's für seinen Sohn Karl von Offa mit dem Begehren Bertha's, der geliebten Tochter Karls, für Offa's Sohn erwiedert wurde, und die Erfüllung dieses Begehrens als Bedingung der Bewilligung des Antrages Karls gesetzt wurde, fühlte sich dieser so schwer beleidiget, daß er alle Beziehungen zu Offa abbrechen, und die Seehäfen des Frankenreiches den englischen Kaufleuten verschließen wollte. Nach dem Chronicon Fontanellense[1]) soll es dazumal dem Abte Gerwold von Fontanelle (Vaudrille) gelungen sein, Karl von diesem Vorhaben abzubringen; wenn nun Alcuins Brief an den Magister Colcu eine wirkliche Ausführung desselben andeutet, und von einer gegenseitigen Sperrung der englischen und fränkischen Seehäfen spricht, so muß eine weitere Ursache hinzugetreten sein, welche die kaum beschwichtigten Mißhelligkeiten wieder aufleben machte. Diese ist in der Unzufriedenheit zu suchen, welche Offa über die von Karl einem vertriebenen angelsächsischen Prinzen, dem nachmaligen König Ekbert von England, gewährte freundliche Aufnahme empfand. Ekbert war der Sohn des Königs Alkmud von Kent, der nach der Ermordung des Königs Cynewulf von Wessex den nächsten Anspruch auf den erledigten Thron von Wessex gehabt hätte, aber von den westsächsischen Edlen geflißentlich bei Seite gesetzt wurde, um statt seiner Beorthric, einen entfernten Verwandten des Königshauses zu wählen. Beorthric suchte seine Herrschaft durch Vertreibung Ekberts zu sichern, der zu König Offa floh, aber sich daselbst nicht mehr für sicher hielt, als Beorthric

---

[1]) Monum. hist. germ. II. 291.

Offa's Tochter Eadburga zur Gattin erhielt. So floh er denn jetzt über Meer zu König Karl, in dessen Reiche er, seine Zeit abwartend, 13 Jahre (a. 787—800) verblieb. Natürlich sah Beorthric mit Unwillen und Besorgniß seinen Gegner unter dem mächtigen Schutze des Frankenkönigs geborgen, und wird, wie sich im voraus denken läßt, nicht unterlassen haben, auch seinen Schwiegervater gegen König Karl einzunehmen; in Folge dessen kam es denn zu jenen gespannten Verhältnißen, welche durch Alcuins Intervention beglichen werden sollten. Daß Alcuin dem König Offa schon vor dieser Legation bekannt und von ihm hoch geachtet war, wird man aus ein paar Briefen Alcuins schließen dürfen, die vor die Zeit der Rückreise Alcuins nach England fallen dürften; der eine ist an Offa,[1]) der andere an Offa's Sohn Ecgfrid gerichtet,[2]) welchem letzteren er väterliche Ermahnungen ertheilt, unter Hinweisung auf das Beispiel seiner Eltern und auf seinen künftigen Beruf, den Völkern Englands vorzustehen. Alcuin verehrte in Offa den Bretwalda der angelsächsischen Staaten,[3]) und faßte sein Verhältniß zu demselben ähnlich auf, wie jenes zu König Karl. Er behandelte demnach auch die ihm übertragene Vermittelungsrolle als gemeinsamer Freund Beider,[4]) und läßt die Angelegenheit in seinen sonstigen Briefen fast unberührt. Selbst in einem Briefe aus England an den Abt Adalhard von Corbie (gegen Ende a. 790[5]) spricht er nur ganz allgemein von seinem Wunsche und seiner Hoffnung, Jene, die einst seine Freunde waren, wieder zu versöhnen; ja er wünscht sogar von Adalhard, sofern dieser es zu sagen im Stande sei, zu erfahren, was denn die eigentliche Ursache des Zerwürfnißes zwischen beiden Königen sein

---

[1]) Ep. 43 (Frob. 44; Migne 49).

[2]) Ep. 45 (Frob. 45; Migne 50).

[3]) Vgl. z. B. Ep. 15 (ad Beorvinum): Vere Offa regi nec genti Anglorum unquam infidelis fui. — Ep. 45 (ad Ecgfridum): Cupio, te in Deo virtutumque floribus proficere et cunctis Anglorum populis prodesse in prosperitatem.

[4]) Nec simus ex numero illorum — schreibt er an den zu Offa's Gefolge gehörigen Beornwin (ep. 15) — de quibus dictum est: Non veni pacem mittere, sed gladium.

[5]) Ep. 17.

möge. In ganz anderem Tone äußert er sich über den neuen König Northumbriens, Ethelred,[1] der an des abgesetzten Osred Stelle zum Herrscher erhoben worden war, und dessen Vater Ethelwald bereits früher einige Zeit in Northumbrien geherrscht hatte (759—765). In einem Briefe an einen in Frankreich zurückgelassenen Schüler Josephus,[2] dem er nach seiner Ankunft in England mancherlei Aufträge zugehen ließ, bemerkt er vorläufig, daß ihn das Ereigniß der Thronveränderung in Northumbrien festhalte;[3] in dem Briefe an Adalhard klagt er über die zerrütteten Zustände, die er in seinem Vaterlande getroffen, und spricht sein Bedauern aus, den König nicht so gefunden zu haben, wie er gewünscht und erwartet hatte. In beiden letzteren Briefen verspricht er, wo möglich im nächsten Jahre wieder zu seinen Freunden im Frankenreich zurückzukehren, nach welchen er sich angesichts der in seinem Vaterlande vorgefundenen Verhältniße sehr zu sehnen schien. Tiefen Eindruck auf sein Gemüth machte der Einfall der Normannen in Northumbrien, die in gottesschänderischem Treiben die Kirche des heiligen Cuthbertus auf Lindisfarne verwüstet hatten (a. 793, 8. Juni). Alcuin, der dazumal bereits wieder in das Frankenreich zurückgekehrt war, richtete aus Anlaß jenes erschütternden Ereignißes zwei Mahnschreiben an Ethelred und die Optimaten Northumbriens,[4] und stellte ihnen dasselbe, die Zerstörung der heiligsten gottgeschützten Stätte Northumbriens, als eine Drohung des göttlichen Zornes dar, der wegen der seit den Tagen Ethelwalds eingerissenen Verschlimmerung und Verwilderung der Sitten auf dem Lande Northumbrien laste; an alle Stände, geistliche und weltliche, an Vornehme und Niedrige richtet Alcuin ernste Mahnungen unter Hinweisung auf die schrecklichen Gerichte Gottes, die den Verächtern seines heiligen Gesetzes in Zeit und Ewigkeit drohen. Sie mögen in sich gehen; Erneuerung, Rückkehr zu den verlassenen Wegen der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit, der Zucht und Sitte thun dem ganzen Volke noth. An den hartgetroffenen

[1]) Siehe oben, Cap. I., S. 13.

[2]) Ep. 16.

[3]) Dasselbe berichtet er an seinen Freund Arno von Salzburg, ep. 18.

[4]) Epp. 22. 23 (Frob. 12. 10; Migne 13. 11).

Bischof Hucbald von Lindisfarne, mit dem er von früher her befreundet war,[1]) und an die Mönche seines Klosters schickte er nach einander zwei Schreiben,[2]) in welchen er sie zum standhaften Muthe und Gottvertrauen ermuntert, zugleich aber vor den Gefahren der Verweltlichung und des Abkommens von der strengen klösterlichen Zucht eindringlich warnt. Sie mögen das hereingebrochene Mißgeschick auf eine heilsame Prüfung, die Gott ihnen gesendet, ansehen. Gott verläßt diejenigen nicht, die er züchtiget; das von den Chaldäern zerstörte Jerusalem stand wieder aus seinen Trümmern auf, das von den Heiden zerstörte Rom glänzt als heilige Gottesstadt, Europa, über welches die Verheerungsstürme der Gothen und Hunnen hinrasten, ist jetzt durch Gottes Erbarmen mit zahllosen Kirchen geschmückt, gleich dem mit Sternen geschmückten Himmel. Die Mönche von Lindisfarne mögen gleich den Schaaren des Judas Maccabäus gegenüber den Barbareneinbrüchen mannhaft standhalten; der Schutz Gottes werde ihnen nicht fehlen. Als Nächstbedrohte drängten sich seinen Gedanken die Mönche des Doppelklosters Weremouth-Gyrwy auf, jener ehrwürdigen Anstalt, mit deren Namen die Erinnerung an die preiswürdigsten Männer Northumbriens verwachsen ist, an Benedict und Ceolfrid, an die Leuchte seines Jahrhunderts, den ehrwürdigen Beda. Darum sendete Alcuin auch den Mönchen dieses Klosters ein Mahn- und Ermunterungsschreiben,[3]) sie erinnernd, daß der Bestand ihres Klosters an die Bewahrung des Geistes, den ihm sein erster Gründer eingepflanzt, und jenes eifrigen Bemühens um Erziehung und Bildung, durch das es einst sich so verdient gemacht, geknüpft sei.

Alcuin fuhr nach seiner abermaligen Rückkehr nach Frankreich fort, an den Geschicken seiner englischen Heimath den innigsten Antheil zu nehmen, der durch zahlreiche dahin gesendete Briefe, welche bis in seine letzten Lebensjahre reichen, bekundet ist. Mit besonderer Liebe hieng er an York, der Stätte seiner Jugender-

---

[1]) Siehe ep. 3 (aus den Jahren 783—785).

[2]) Epp. 24. 25 (ersteres Schreiben bei Frob. ep. 8, bei Migne ep. 9).

[3]) Ep. 27 (Frob. 13; Migne 14).

innerungen und seiner ersten Wirksamkeit; er spricht in einem Schreiben an die Yorker Mönche a. 795[1]) von der Möglichkeit, daß seine Leiche einst in ihrer Nähe ruhen werde; in einem folgenden Briefe[2]) entschuldiget er das Unterbleiben seiner von den Yorker Geistlichen erwarteten und erbetenen Rückkunft mit der Abwesenheit des Königs Karl, ohne dessen Zustimmung er Frankreich um so weniger verlassen könne, als kirchliche Angelegenheiten seine Anwesenheit daselbst nöthig machen, und Karl seines Rathes nicht entbehren wolle. In ähnlicher Weise entschuldigt er sich in einem Briefe von demselben Jahre bei Erzbischof Eanbald I. von York;[3]) erst im J. 796 nach der Ermordung Ethelreds gab er das Vorhaben der Rückkehr nach England auf. Er spricht dieß in einem Briefe an König Offa aus,[4]) bekennend, daß er den Glauben an ein Besserwerden der Zustände Northumbriens völlig aufgebe,[5]) und dieß um so mehr, da ihm König Offa selber schreibe, daß das Verderben von den Leitern des Volkes ausgegangen sei. Wie soll da noch Rettung erwartet werden können! Den Vorsatz, nicht mehr zurückzukehren, wiederholt er in einem Briefe an Offa's Tochter Edilburga, Äbtissin von Flaedanbyrg (Fladbury[6]), welcher er den Wunsch zu erkennen gibt, ihre unglückliche Schwester Aethelfleda, die Wittwe des getödteten Ethelred, möge in einem Kloster Trost und Frieden suchen. In einem späteren Briefe[7]) tröstet er Edilburga über die Unbilden, die nicht bloß sie, sondern so viele andere Gott treu Dienende von den Königen Englands zu tragen hätten. Er spielte damit auf die Gewaltthätigkeiten eines Coenulf

---

[1]) Ep. 34 (Frob. 5; Migne 6).

[2]) Ep. 35 (Frob. 6; Migne 7).

[3]) Ep. 36 (Frob. 49).

[4]) Ep. 58 (Frob. 42; Migne 48).

[5]) Ecce loca sancta a paganis vastata, altaria perjuriis fœdata, monasteria adulteriis violata, terra sanguine dominorum et principum infecta. Quid aliud faciam, nisi cum Propheta ingemiscam: Væ genti peccatrici, populo gravi iniquitate, filiis sceleratis; dereliquerunt Deum et blasphemaverunt sanctum Salvatorem in sceleribus. (Jes. 1, 4.)

[6]) Ep. 59 (Frob. 165; Migne 59). An dieselbe Edilburga ist ferner noch ep. 60 gerichtet, von Wattenbach-Dümmler neu mitgetheilt.

[7]) Ep. 229 (Frob. 147).

von Mercia (796—819) und Eardwulf von Northumbrien (796—809) an.

Alcuin hatte sowol den Coenulf[1]) als auch den Eardwulf[2]) bei ihrer Thronbesteigung beglückwünscht, und beiden ihre Regentenpflichten eindringlich an's Herz gelegt, besonders letzterem, mit welchem ihn, wie er in seinem Briefe andeutet, Bande langjähriger Freundschaft verbanden. Aber bereits in einem Briefe vom nächstfolgenden Jahre (797) an Osbert,[3]) den er am Hofe Offa's kennen gelernt hatte, äußert er schmerzliche Klage über das Verhalten beider Könige; er bedauert, daß der junge Ecgfrid, der nur wenige Monate regirte, seinem Vater Offa so bald in's Grab habe nachfolgen müssen; er wünscht, Osbert möge sowol auf Coenulf als auch auf Eardwulf einwirken, daß sie ihr ausschweifendes Leben aufgäben, und die ihnen untergebenen Völker nicht durch ihre Ehebrüche ärgerten. Bei dieser Gelegenheit läßt er auch ein Wort über Offa's blutbefleckte Regierung fallen, so sehr er sonst auch die Regierungstugenden desselben zu rühmen pflegt; Offa habe, um seinem Sohne eine festbegründete, sichere Herrschaft zu hinterlassen, viel Blut vergossen und damit gezeigt, daß er die Absichten Gottes nicht verstehe. Wie ihm Gott auf Fürbitte der Heiligen einen Sohn geschenkt, so hätte er demselben das Reich, statt durch blutige Gewaltthaten, vielmehr durch Werke gottseliger Frömmigkeit zu erhalten bestrebt sein sollen; im vorzeitigen Tode Ecgfrids rächten sich die blutigen Thaten Offa's.[4]) — Eard-

---

[1]) Ep. 80 (Frob. 169; Migne 63).

[2]) Ep. 65 (Frob. 166; Migne 60).

[3]) Ep. 79.

[4]) In der That wurden Offa's stolze Pläne durch den rasch erfolgenden Untergang seines Hauses Lügen gestraft. Sein Sohn Ecgfrid überlebte ihn nur wenige Monate, und mit dessen Tode erlosch der Mannesstamm des Hauses Offa's. Von seinen Töchtern starb Aetheldryth, die ehemalige Verlobte des verrätherisch gemordeten Aethelberts im Kloster zu Croyland; Eadburga, die Gemahlin Brithric's, Königs von Wessex, endete als Bettlerin auf den Gassen Pavias; Aelfleda verlor in demselben Jahre Vater, Bruder und Gemal. Offa's Gattin Cynedrithe, die muthmaßliche Anstifterin des an Aethelbert von Ostanglien begangenen Mordes, soll drei Monate nach der That von Räubern in ihrem eigenen Brunnen ersäuft worden sein.

wulf war der mittelbare Nachfolger des ermordeten Ethelred; zuerst war der Herzog und Patricius Osbald von seinen Anhängern zum König ausgerufen worden, mußte aber schon im nächsten Monat in dem Kloster Lindisfarne ein Asyl suchen, um von da nach dem Pictenlande zu fliehen. Nach Simeon von Dunelm starb er nach einigen Jahren als Abt eines northumbrischen Klosters. Der Entschluß, in's Kloster zu gehen, wurde ihm durch Alcuin beigebracht,[1]) der ihm sein Bedauern zu erkennen gab, daß Osbald nicht schon früher seinem Rathe gefolgt habe, sich einem Gelübde gemäß aus der Welt in's Kloster zurückzuziehen, sondern sich statt dessen in eine unglückliche blutbefleckte Unternehmung eingelassen, und damit seinem Namen eine Makel traurigster Art aufgeladen habe.

Eardwulf war ein kräftiger Herrscher, dessen wechselvolle Regierung über Alcuins Lebensjahre hinausreicht und nicht unrühmlich abschloß. Alcuin war, wie wir bereits hörten, mit seinem Verhalten in der Anfangszeit seiner Regierung nicht zufrieden, und hatte wol auch Ursache dazu. Er wußte überhaupt eine lobenswerthe Unparteilichkeit des Urtheiles zu behaupten. Wir ersehen dieß aus seinen Briefen an und über den Yorker Erzbischof Eanbald II, der fast gleichzeitig mit dem Regierungsantritte Eardwulfs seinem Vorgänger Eanbald I. auf dem Yorker Bischofssitze gefolgt war. Alcuin begrüßte seine Erhebung zur höchsten Kirchenwürde Nordenglands mit väterlicher Freude, wobei er es nebenhergehend auch an heilsamen Rathschlägen nicht fehlen ließ; er zollte ihm auch später bei seinen Verwickelungen mit Eardwulf die aufrichtigste Theilnahme, und suchte ihn durch Trost und Zuspruch zu ermuthigen.[2]) Aber er verhehlt ihm zugleich auch nicht, daß sein Mißgeschick zum Theile durch ihn selber verschuldet sein möchte, besonders wenn Eanbald, wie Alcuin vermuthet, den Feinden des Königs Gehör gegeben haben sollte oder gar sie offen schütze und unterstütze. Ähnlich äußert er sich über Eanbald in einem Briefe an den Mönch und Presbyter Calvinus;[3]) er bedauert, daß Ean=

---

[1]) Ep. 66 (Frob. 167; Migne 61).

[2]) Epp. 167. 173 (Frob. 171. 174; Migne 65. 115).

[3]) Ep. 174 (Frob. 175; Migne 116).

bald zu viel auf weltlichen Länderbesitz halte, er beklagt es, daß derselbe mit einer Schaar von Bewaffneten sich umgebe, und durch sie den Klöstern beschwerlich falle, in welchen er Einkehr nehme. Alcuin findet dieß natürlich höchst ungeistlich, selbst wenn Eanbald jene Kriegsleute mehr aus Mitleid, denn aus anderen Gründen unterhalten sollte.

In vieljähriger Verbindung stand Alcuin mit dem Erzbischof Ethelhard von Canterbury, welcher diesen Bischofssitz 790—805 einnahm. Ein erstes Schreiben an denselben[1]) datirt aus dem Jahre 793, und weist in seinem Eingange auf eine vorausgegangene freundliche Annäherung Ethelhards an Alcuin hin. Auch zu diesem Bischofe spricht Alcuin als geistlicher Mahner und Rathgeber; er führt ihm seine bischöflichen Pflichten zu Gemüthe, erinnert ihn an seine hohe Rangstellung als erster Bischof Englands, und hebt hervor, wie wichtig insbesondere jetzt, wo Gott es zuläßt, daß der seit 350 Jahren unangefochtene Besitz der von den Angelsachsen occupirten britischen Insel durch heidnische Seeräuber hart beeinträchtiget wird, es sei, daß die Bischöfe in einträchtigem, pflichtgetreuem Zusammenwirken das Volk vor jener moralischen Entartung bewahren, um deren willen nach der beredten Schilderung des Gildas die Briten den angelsächsischen Einwanderern erliegen mußten. Einige Jahre später (a. 797) veranlaßte Ethelhard Alcuin durch Übersendung von Geschenken und Benachrichtigungen über seine damalige bedrängte Lage zu einem abermaligen Schreiben an ihn.[2]) Ethelhard hatte gegen Eadbert Praen (Presbyter), einen entfernten Seitenverwandten des ausgestorbenen Königsstammes von Kent, der, obschon Geistlicher, den Königsthron beanspruchte, und auch drei Jahre gegen Coenulf von Mercien behauptete, Partei genommen, dann aber auf den Rath seiner Geistlichkeit die Flucht ergriffen. Alcuin rügt diese Flucht ernstlich, und verlangt, Ethelhard möge für diesen Verrath an seiner bischöflichen Pflicht Buße thun, und das ganze Land mit ihm, durch Begehung eines öffentlichen Fast- und Bußtages. Zugleich forderte er[3]) die Geistlichkeit

[1]) Ep. 28 (Frob. 9; Migne 10).
[2]) Ep. 85 (Frob. 60; Migne 75).
[3]) Ep. 86 (Frob. 59; Migne 74).

des Erzbisthums auf, den Oberhirten zurückzurufen, um in Gemeinschaft mit ihm an der Herstellung besserer Zustände zu arbeiten. Bei diesem Anlaße brachte Alcuin auch eine andere Angelegenheit zur Sprache. König Offa hatte, ohne Zweifel um sein Machtgebiet von auswärtigem geistlichen Einfluße unabhängig zu machen, die Verwandlung des Bisthums Litchfield in ein Erzbisthum betrieben, und in der That auch durchgesetzt; der von der Synode zu Cealchyte hierauf gestellte Antrag (a. 786) erhielt die Genehmigung des Papstes Hadrian, und der damalige Bischof von Litchfield Hycbald das erzbischöfliche Pallium aus Rom. Daß durch diese neue Gestaltung der englischen Kirchenverhältniße der Anlaß zu mancherlei Reibungen und Zwistigkeiten geschaffen wurde, läßt sich leicht denken; Alcuin sieht darin eine Zerreißung der englischen Kircheneinheit, und eine Lähmung des einträchtigen Zusammenwirkens der englischen Bischöfe zur Erfüllung ihrer hochwichtigen Aufgaben, und beantragt daher in seinem Briefe an Ethelhard eine Wiederherstellung der früheren Verhältniße in den schonendsten Formen, nämlich so, daß dem gegenwärtigen Inhaber des Litchfielder Bischofsstuhles die erzbischöfliche Würde belassen werde, daß er aber in dieser neuerlangten Würde ohne Nachfolger bleibe. Ethelhard konnte mit diesem Gedanken nur einverstanden sein; aber auch Coenulf griff ihn auf, da er ihm als Mittel diente, die Geistlichkeit von Kent für sich gegen Eadbert Praen zu gewinnen; nur wollte er, wie aus einem Antwortschreiben des Papstes Leo III.[1]) auf seine Anträge hervorgeht, dem bischöflichen Stuhle von London den Primat der englischen Kirche zuwenden, worauf indeß Leo nicht eingieng, obschon er auf Ethelhards Antrag den Bann über Eadbert Praen verhängte. Die Angelegenheit wegen Wiederaufhebung des Litchfielder Erzbisthums wurde a. 803 nach einer vorausgegangenen Romreise Ethelhards[2]) in's Reine gebracht.

---

[1]) Leo's Schreiben in Monum. Alcuin. ep. 84.

[2]) Vergl. den hierauf bezüglichen Brief Alcuins ep. 171 (Frob. 62; Migne 77), sowie die Beglückwünschung nach der Rückkehr ep. 190 (Frob. 63; Migne 78).

Wir haben aus den mit England unterhaltenen brieflichen Beziehungen Alcuins nur das Wichtigere ausgehoben; es erübriget aber noch eine Reihe anderer Briefe theils an dieselben, theils an andere Personen geistlichen und weltlichen Standes: Bischöfe, Äbte, Priester, Mönche, Äbtissinnen, Nonnen u. s. w. In allen diesen Briefen erscheint Alcuin stets als derselbe, als Berather, Mahner, oder auch Tröster und Ermunterer. Am öfteren, und wie es scheint am liebsten, schreibt er an Hucbald von Lindisfarne und an die Mönche von Weremouth-Gyrwy; in einem der Briefe an letztere[1]) erinnert er daran, daß die ersten heiligen Stifter des Klosters ihnen geistig stets nahe seien, nicht aber bloß diese, sondern auch die seligen Geister des Himmels. Der ehrwürdige Beda habe gesagt: Ich weiß, daß die Engel beim Chorgebete und bei den Versammlungen der Brüder gegenwärtig sind. Wie nun, wenn ich bei diesen gemeinsamen Andachtsübungen fehlen würde, würden sie nicht sagen: Wo ist Beda, warum kommt er nicht zugleich mit den Brüdern zu den für Alle festgesetzten Gebetszeiten?

Alcuin kehrte im J. 793 nach Frankreich zurück; die zwischen König Karl und Offa schwebende Angelegenheit wurde, wie aus einem Schreiben Karls an Offa von a. 796[2]) hervorgeht, in dem genannten Jahre endgiltig beigelegt. Den englischen Kaufleuten wurden die früheren Begünstigungen zugestanden, die aus England kommenden Rompilger sollen ungehindert durch das Frankenreich ihres Weges ziehen dürfen, ohne Entrichtung irgend einer Abgabe. Der wechselseitige Austausch von Freundesgaben besiegelte die vollzogene Versöhnung. Da aber dazumal Papst Hadrian mit dem Tode abgegangen war, sandte Karl an alle Bischofskirchen Merciens und Northumbriens kirchliche Weihgeschenke, liturgische Gewänder u. s. w. mit der Bitte, daß dafür Gebete für den Seelenfrieden des Entschlafenen dargebracht würden.

[1]) Ep. 274 (Frob. 219; Migne 16).

[2]) Mon. Alcuin. ep. 57. Vergl. den gleichzeitigen Brief Alcuins an Offa (die oben erwähnte ep. 58).

Sechstes Capitel.

Alcuins Rückkehr in's Frankenreich; seine Theilnahme an der Bekämpfung des Adoptianismus, seine Stellung zur Frage der kirchlichen Bilderverehrung und zu anderen kirchlich-theologischen Controversfragen seines Zeitalters.

Es waren hauptsächlich zwei dringende Angelegenheiten, um deren willen König Karl die Rückkehr Alcuins wünschte: die adoptianischen Streitigkeiten, welche einen Theil des Frankenreiches in unruhige Bewegung setzten, und die Frage der kirchlichen Bilderverehrung, an welcher Karl aus mehr als einem Grunde großes Interesse, und zwar nicht bloß ein religiöses Interesse nahm. Der das byzantinische Reich seit Leo dem Isaurier durch mehr als ein halbes Jahrhundert durchwühlende Bilderstreit hatte in den Entscheidungen des ökumenischen Concils von Nicäa a. 787 seinen vorläufigen Abschluß gefunden; Papst Hadrian I. war auf dieser Synode durch zwei Delegaten vertreten gewesen, und übersendete a. 792 dem König Karl eine Abschrift der Nicänischen Synodalbeschlüsse. Karl war eben dazumal durch die Kaiserin Irene empfindlich beleidigt worden, welche die Verlobung ihres Sohnes Constantin mit Karls Tochter Hrotrud rückgängig machte; überdies schien ihm die Entscheidung des Concils eine bloß die griechische Kirche betreffende Angelegenheit zu betreffen, rücksichtlich welcher es darauf ankomme, ob sie von den Vätern der abendländischen Kirche in derselben Weise aufgefaßt würde. Bekanntlich gab eine fehlerhafte, schlechtgerathene lateinische Übersetzung der Beschlüße des Nicänischen Concils, die dem König von Papst Hadrian I. zugesendet wurde, Anlaß zur Abfassung der sogenannten Quatuor libri Carolini, die eine im Auftrage Karls abgefaßte Censur und Kritik jener Beschlüße enthielten. Am meisten anstößig erschien die von der Synode den Bildern der Heiligen zuerkannte *προσκύνησις*, die man als Anbetung verstand, trotzdem daß das Concil den Bildern die *λατρεία* ausdrücklich aberkannt hatte, indem diese Gott allein gebühre. Die a. 794 in der adoptianischen Angelegenheit in Frankfurt versammelte Synode der

fränkischen Kirche sprach sich zufolge dieser irrthümlichen Unterstellung ausdrücklich gegen die Entscheidung des Nicäner Concils als einen Irrthum aus, den sie ablehnen und verurtheilen müsse.[1]) Die Äußerung der Frankfurter Synode war eine indirecte Zustimmung zu der in den libris Carolinis entwickelten Lehranschauung, daß Gott Anbetung, den Heiligen Verehrung, den Bildern der Heiligen aber keines von Beidem gebühre, der Gebrauch der Bilder unnöthig, die Anzündung von Lichtern oder Weihrauch vor denselben thöricht sei. Es ist nicht schwer zu erkennen, daß sich die fränkische Synode in einem unrichtigen Gegensatze zum Nicäner Concil sowol, als auch zu der Lehrtradition der abendländischen lateinischen Kirche befand, deren richtige Darlegung in der Antwort des Papstes Hadrian auf die in den libris Carolinis entwickelten Anschauungen zu finden ist.[2]) Nebstbei darf wol auch der Gegensatz zwischen den griechisch-orientalischen und germanischen Volkssitten nicht übersehen werden; ingleichen auch nicht der Umstand, daß den germanischen Völkern damaliger Zeit der Betrieb einer heiligen Kunst noch völlig fremd war, und demzufolge auch der Gedanke einer Formübertragung von der als heilig verehrten Persönlichkeit auf ihre durch die Mittel künstlerischer Thätigkeit bewerkstelligte Vergegenwärtigung nicht nahe liegen mochte.[3])

Wir haben an einem anderen Orte den Hergang des in der Karolingischen Zeit ins Abendland verpflanzten Bilderstreites behandelt,[4]) und haben uns hier nur mit Alcuins Antheil an dem-

---

[1]) Allata est in medium — heißt es in den Akten der Frankfurter Synode — quæstio de nova Græcorum synodo, quam de adorandis imaginibus Constantinopoli fecerunt, in qua scriptum habebatur, ut qui imaginibus Sanctorum ita ut Deificæ Trinitati servitium non impenderent, anathema judicarentur. Qui supra sanctissimi Patres nostri adorationem et servitium renuentes contempserunt atque consentientes damnaverunt. Siehe Mansi Concill. collect. XIII, p. 909.

[2]) Vgl. uns. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. d. christl. Theol. Bd. II, S. 549 ff.

[3]) A. a. O., S. 559.

[4]) Siehe die Verweisungen der beiden unmittelbar vorausgegangene Anmerkk.

selben zu beschäftigen. Auffallen muß, daß in seinen Briefen, so weit sie gegenwärtig unserer Kenntniß vorliegen, jede Hindeutung auf diese Streitangelegenheit fehlt, während eine gute Zahl derselben mit der adoptianischen Angelegenheit sich eifrigst und angelegentlichst beschäftiget. Schon dieser Umstand läßt es unwahrscheinlich erscheinen, daß Alcuin der Verfasser der Libri Carolini sein soll, wie vielfach vermuthet oder förmlich behauptet worden ist, wenn man nicht annehmen will, daß gerade jene Briefe, welche hierüber Aufschluß zu geben im Stande wären, entweder zufällig noch nicht aufgefunden, oder absichtlich unterdrückt worden seien. Nach dem Berichte des dem 12. Jahrhundert angehörigen Chronisten Simeon von Durham hat Alcuin allerdings, als er noch in England weilte, eine Widerlegung der von Karl den englischen Bischöfen zur Beurtheilung übersendeten Nicänischen Beschlüsse abgefaßt;[1]) aber in dem Briefe Simeons ist nur von einer Abhandlung, nicht von einem ausführlichen Werke die Rede. Von diesem letzteren ist nur so viel gewiß, daß es wirklich auf Wunsch und mit Billigung Karls abgefaßt wurde, und daß es als Ausdruck der damals in der fränkischen Kirche herrschenden Ueberzeugungen über die angeregte Streitfrage gelten darf. Die theologische Lehrweise, die allegorisch-typische Art der Schriftauslegung, das Gefallen an mystischem Zahlenspiel ist allerdings im Einklange mit Alcuins Theologie, bezeugt aber nur die dazumal allgemein übliche Weise der theologischen Lehrart.

Beobachtet Alcuin in seinen Briefen und theologischen Schriften ein tiefes Schweigen über die Frage der Bilderverehrung, so kommt er desto öfter auf die adoptianische Irrlehre zu sprechen, eine abgeschwächte Erneuerung des Nestorianismus, welche den Bischof Elipand von Toledo zu ihrem Urheber hatte, und durch Elipands Verbindungen mit Geistlichen Asturiens sich aus dem maurischen Spanien auch in das den Franken unterworfene Nordspanien und

---

[1]) Simon Dunelm. (Roger von Hoveden) ad a. 772: Contra quod scripsit Alcuinus epistolam ex auctoritate divinarum scripturarum mirabiliter affirmatam, illamque cum eodem libro ex persona episcoporum ac principum nostrorum regi Francorum attulit.

in das Frankenreich verbreitete.[1]) In dem zum fränkischen Aquitanien gehörigen Nordspanien wurde der Bischof Felix von Urgel der Führer der adoptianischen Partei, und als solcher auf der Synode von Regensburg a. 792 zum Widerruf verhalten. Da hiemit die Sache nicht beglichen war, so wurde sie auf der großen Synode zu Frankfurt (a. 704), auf welcher auch Papst Hadrian durch zwei Legaten vertreten war, nochmals verhandelt und zum Entscheid gebracht,[2]) dem sich freilich weder Elipand noch Felix fügen wollten, daher denn mehrere Jahre später nochmals eine Synode zu Aachen veranstaltet wurde, auf welcher Alcuin mit Felix sechs Tage lang disputirte,[3]) und dieser sich endlich, nicht ohne große Selbstüberwindung, zum Nachgeben verstand. Er durfte nicht mehr in sein Bisthum zurückkehren, sondern erhielt seinen Wohnsitz in Lyon in der Nähe Laidrads angewiesen, woselbst er, wie auch unter Laidrads Nachfolger Agobard, ein frommes erbauliches Leben führte. Eine in Felix' Nachlaß gefundene Schrift, die einen abermaligen Rückfall in die wiederholt zurückgenommenen Irrthümer bekundete, veranlaßte Agobard, dieselben später noch, da die Sache als abgethan gelten konnte, in einer besonderen, an Kaiser Ludwig den Frommen gerichteten Abhandlung zur Sprache zu bringen.[4])

Felix von Urgel erfreute sich als Bischof eines günstigen Rufes, und war von Alcuin in einem besonderen Schreiben auf das freundlichste begrüßt worden,[5]) als er durch die von Karl im nördlichen Spanien gemachten Eroberungen ein Insasse und Unterthan des fränkischen Reiches geworden war (a. 785). Alcuin bezieht sich auf dieses sein erstes Schreiben zurück, als er sich ihm

---

[1]) Das Nähere über Elipand's Auftreten und seine Bekämpfung durch Beatus und Etherius: Geschichte der apol. u. polem. Lit. Band II, S. 433 ff.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 437 ff.

[3]) Alcuin erwähnt diese Disputation als bevorstehend in mehreren Briefen von a. 800; so in einem Schreiben an eine Tochter Karls (ep. 13; bei Frob. 100, Migne 128, fehlt die bezügliche Andeutung), und in zwei Briefen an Arno von Salzburg (epp. 134. 135, Frob. 76. 77, Migne 91. 92).

[4]) Vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit., S. 450 f.

[5]) Ep. 2 (Frob. 4; Migne 4).

ein zweites Mal (a. 793) wieder brieflich näherte,[1]) um ihm in schonendster Weise seinen Dissens mit der kirchlichen Ueberlieferung zu Gemüthe zu führen. Nach Beendigung der Frankfurter Synode arbeitete er eine Denkschrift gegen den Adoptianismus aus,[2]) welche er durch den ihm befreundeten Abt Benedict von Aniane an die Äbte und Mönche von Gothien (Languedoc) vertheilen ließ, um dem weiteren Umsichgreifen der Irrthümer des Felix zu wehren. Der Inhalt dieser Denkschrift bietet in erweiterter Form dasselbe, was im Schreiben an Felix enthalten ist, eine Sammlung von Aussprüchen der vornehmsten Zeugen der kirchlichen Lehrtradition: Hilarius, Augustinus, Cyrillus Alex., Athanasius, Papst Julius I., Papst Felix, Gregorius Nazianz., Gregorius Magnus, Atticus von Constantinopel, Chromatius von Aquileja,[3]) Papst Leo, Hieronymus, Leporius, Victor von Capua, Origenes, Ambrosius, Cassianus. Die Adoptianisten verwechseln die adoptio mit der assumtio; der modus assumtionis aber schließt die Adoption von selber aus. Die Gottessohnschaft des Menschen Jesus begann mit dem Momente seines Empfangenwerdens im Mutterschooße; eine Adoptivannahme läßt sich nur von einem bereits vorhandenen Menschen aussagen, der nachträglich in ein vordem nicht bestandenes Sohnschaftsverhältniß eintritt. Der göttliche Vater erklärt Jesum (Matth. 3, 17) als seinen geliebten Sohn, als den Einen geliebten Sohn, um dessen willen und durch welchen er allen anderen in die Gotteskindschaft Aufzunehmenden Gnade angedeihen läßt; demnach muß das Sohnschaftsverhältniß Jesu von der Adoptivkindschaft aller übrigen Gotteskinder durchgreifend unterschieden sein.

Felix, der trotz der Frankfurter Synode an seinen Meinungen festhielt, glaubte die Schrift Alcuins nicht unerwiedert lassen zu

---

[1]) Ep. 30 (Migne Patrol. lat. tom. 101, p. 119 ff.).

[2]) Beati Alcuini adversus Felicis hæresin libellus ad abbates et monachos Gothiæ missus. Durch Foggini in der Vaticanischen Bibliothek aufgefunden, und zum ersten Male in Froben's Ausgabe der Werke Alcuins abgedruckt. — Bei Migne Patrol. lat. tom. 101, S. 86 ff.

[3]) Alcuin nennt sowol ep. 30, als auch in der Denkschrift den Chromatius episcopus Romanæ ecclesiæ. Vielleicht ist diese Benennung ein Versehen des Abschreibers. Vgl. die Anm. Frobens: Migne tom. 101, S. 97, not. b.

sollen, und sendete an König Karl eine Gegenerklärung ein. Karl wollte, daß diese nicht unbeantwortet bleibe. Alcuin aber, dem der Auftrag hiezu zu Theil wurde, stellte wiederholt das Ersuchen,[1]) daß nebst ihm auch Andere mit der Prüfung der Erwiederung des Felix betraut würden, und bezeichnet dem König den Paulinus von Aquileja, Richbod von Trier und Theodulph von Orleans als die hiefür geeigneten Männer. Wir wissen nicht, ob die beiden Letzteren der Aufforderung Karls nachkamen; wir kennen neben der von Alcuin abgefaßten Widerlegungsschrift nur jene des Paulinus, über welche wir an einem anderen Orte ausführlicher berichtet haben.[2]) Alcuin gedenkt seiner eigenen Arbeit in zwei Briefen an den König;[3]) im ersten derselben bittet er, der König möge dieselbe prüfen lassen, weil Alcuin erst dann sich selbst genügt zu haben glaubt, wenn ihm durch des Königs Mund die Billigung seiner Arbeit kundgegeben würde; im zweiten Briefe dankt er dem König für die Kenntnißnahme seiner Schrift, und bedauert nur, daß die Censur seiner Arbeit nicht schärfer ausgefallen sei, weil er sodann auch in die Lage gesetzt sein würde, manche Unvollkommenheit aus derselben nachträglich noch auszumerzen. In demselben Briefe gedenkt er eines polemischen Werkes des Felix gegen die Saracenen, für welches sich Karl interessirt zu haben scheint, da ihm Alcuin berichtet, dasselbe nicht zu kennen und auch in Tours, wo sich Alcuin damals schon befand, nicht auftreiben zu können; er hoffe jedoch, bei Laidrad in Lyon dasselbe erfragen zu können, und werde es, wofern seine Hoffnung sich erfüllt, dem König schleunigst senden. Man ersieht hieraus, daß dem Felix trotz der ernsten Rüge seiner Irrungen die Theilnahme an seinen verdienstlichen Leistungen nicht versagt wurde.

Die auf Befehl Karls von Alcuin abgefaßte Widerlegung der von Felix an Karl gesendeten Schrift besteht aus sieben Büchern.[4]) Alcuin macht im Vorworte derselben die Auctoritäten namhaft, auf welche er seine Widerlegung stützt; außer den schon oben in der

---

[1]) Epp. 99. 100 (Frob. 68. 69; Migne 83. 84).

[2]) Gesch. d. apol. u. polem. Lit. Bd. II, S. 491 ff.

[3]) Epp. 111. 112 (Frob. 84. 85; Migne 100. 101).

[4]) Vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. Bd. II, S. 445—449.

ersten Schrift hervorgehobenen Zeugen der kirchlichen Lehrtradition erscheinen da noch Petrus von Ravenna, Juvencus, Isidor von Sevilla[1]) und Beda; bezüglich des Origenes und Cassian, die er gleichfalls anführt, glaubt er bemerken zu sollen, daß sie, wenn auch in anderen von der gegenwärtigen Streitsache fernabliegenden Dingen incorrect oder minder correct, doch im gegenwärtigen Falle als Zeugen der kirchlichen Lehrüberlieferung gehört zu werden Anspruch haben. Auch Hieronymus habe, obschon gegen die Irrungen des Origenes nicht blind, sich Vieles aus ihm angeeignet; der Apostel Paulus habe kein Bedenken getragen, hin und wieder Aussprüche heidnischer Autoren zu citiren. Die Schriften des Beatus und Etherius gegen die Adoptianer scheint Alcuin nicht zu Gesichte bekommen zu haben; denn er bemerkt, über den ihnen von Felix gemachten Vorwurf monophysitischer Denkart nicht urtheilen zu können. An seiner eigenen Arbeit entschuldigt er den Mangel an formeller Geschlossenheit und Rundung, die ihm unmöglich gewesen sei, da er dem Gegner auf dessen Wegen folgen und an einzelne Äußerungen seine Widerlegung habe anknüpfen müssen. Felix sage, Christus habe zwei Väter, da er Gottes und zugleich auch Davids Sohn sei; wenn er im eigentlichen Sinne Davids Sohn sei, so könne er in demselben Sinne nicht zugleich auch Gottes Sohn sein. Dieß heißt, der Abkunft Christi von David

---

[1]) Diese beiden letzteren als specifische Vertreter des Glaubens der spanischen Kirche: At si mundi doctoribus ceteris vobis non libet credere — sagt Alcuin II, 6 — vestris saltem doctissimis viris credite. Cecinit Juvencus presbyter et doctissimus Hispaniæ scholasticus in carmine evangelico:

Nam tua concipient coelesti viscera jussu
Natum, quem regnare Deus per saecula cuncta
Et propriam credi sobolem gaudetque jubetque.
Hunc ubi sub lucem dederis, sit nomine Jesus.

Floruit iste vir temporibus Constantini principis. Videtis quidem ista; necdum ista adoptionis vel nuncupationis hæresis in Hispania fuit . . . . Sed et clarissimus Hispaniæ doctor beatus Isidorus nobiscum videtur consentire, non vobiscum, qui ea nomina de Christo ubique in literis suis, quantum ad nos sua dicta venerunt, posuit, quæ nos credimus et confitemur, sive propria sint, seu significativa; nec usquam illum inveni Christum adoptivum filium, vel Deum nuncupativum nominare.

den Vorzug geben vor der Gottessohnschaft Christi; ganz anders lauten die Worte des zwölfjährigen Jesus an seine Eltern (Luk. 2, 49); in diesen wird der Gottessohnschaft der Vorzug gegeben, und diese als die eigentlichere erklärt. Dieß lehrt auch die Kirche, wenn sie uns Maria als Gottesgebärerin verehren heißt. Christus heißt Joh. 3, 16 der in den Tod hingegebene Eingeborene Sohn Gottes; in den Tod konnte aber doch gewiß nur der Mensch Jesus hingegeben werden. Eine Davidssohnschaft in jenem Sinne, wie Felix sie behauptet, wird durch Christi eigene Worte in Abrede gestellt (Matth. 22, 44 f.). Felix sagt, ein neuer Mensch müsse einen neuen Namen haben; wol um anzudeuten, daß der Name Unigenitus vom ewigen Gottessohne nicht auf den Menschen Jesus übertragen werden dürfe. Was steht dagegen bei Jes. 7, 14 und 9, 6? Jener „neue Mensch" soll Immanuel heißen; der Wunderbare, der Rathgeber, Gott, Vater der zukünftigen Welt — dieß sollen seine Namen sein. Bei Mal. 3, 8 fragt Gottes Sohn (nach Alcuins Deutung): Num affigit[1]) homo Deum suum, sicut vos affigitis me? Felix meint, daß die Menschheit Christi hoch geehrt werde, wenn ihr ein göttliches Adoptionsverhältniß zuerkannt werde; denn dieß bedeute ja den mit Gott wieder versöhnten Menschen. Felix übersieht nur dieß, daß er die Versöhnten vom Versöhner zu unterscheiden hat, und demzufolge ein Name, der die Versöhnten ehrt, den Versöhner zum gewesenen Sünder erniedrige. Felix meint, daß, wenn Christus nicht Adoptivsohn Gottes heißen soll, sein Leib nicht aus dem Stoffe menschlicher Leiber, sondern aus der Substanz des göttlichen Wesens hätte gebildet werden müssen. Da Felix doch die Einheit der Person Christi nicht läugnen will, so müßte die Benennung Adoptivsohn auf die ganze gottmenschliche Person Christi ausgedehnt werden, und demzufolge nicht bloß der von Gott angenommene Mensch, sondern auch der den Menschen annehmende ewige Gottessohn Adoptivsohn Gottes geworden sein. Die Menschwerdung Gottes war aber doch gewiß nicht mit einer Minderung Gottes verbunden,

---

1) Im Hebräischen steht das Zeitwort קָבַע, betrügen (Gott d. i. den Tempel um Zehnten und Hebeopfer betrügen).

sondern bestand vielmehr in einer Erhöhung des bloß Menschlichen über sich selbst. Felix freilich sieht in der Menschwerdung des Gottessohnes eine Art Verunreinigung desselben, die durch die Taufe im Jordan beseitiget werden mußte; er behauptet wol die persönliche Sündelosigkeit Christi, läßt ihn aber durch seine Abkunft von sündigen Personen (Rahab, Bethsabe u. s. w.) verunreinigt werden. Felix vergißt nur dieß Eine, daß Jesus von der Jungfrau durch das Wirken des hl. Geistes empfangen wurde. Die Taufe im Jordan war nicht, wie Felix dafürhält, eine Regeneration Christi, sondern eine Andeutung von Mysterien unseres durch Christus gewirkten Heiles. Felix meint, von einer „Magd" konnte nur ein „Knecht" geboren werden. Das ist mit anderen Worten dasselbe, was Pelagius lehrte, dessen Geistesverwandtschaft mit Nestorius offen daliegt. Wie kann Felix beweisen, daß Gott aus der Jungfrau nicht den wahrhaften, wirklichen Sohn Gottes geboren werden lassen konnte? Wenn er sagt, dieß sei unerklärlich, so möge er zuerst die Geheimniße im Leben der sichtbaren Naturwelt erklären, die er doch trotz ihrer Unbegreiflichkeit nicht läugnen will. Muß das Mysterium der Incarnation, das höchste und erhabenste aller Mysterien, nicht noch weit unbegreiflicher und wundervoller sein? Felix urgirt, daß man an Christus, dem Hohen, Wunderbaren auch alles jenes Niedrige, was er in barmherziger Liebe auf sich genommen und geduldet hat, nicht mißachten dürfe. Diese Bemerkung hat indeß nur dann einen Sinn, wenn derjenige, der dieses Erniedrigende und Entehrende litt und duldete, der Person nach identisch ist mit Jenem, von welchem alles Hohe und Göttliche ausgesagt wird. Christus sagt nach seiner Auferstehung, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben sei. Kann einer, der nur dem Namen nach Gott ist, Träger einer solchen Gewalt sein? Und nicht nur er, sondern die Apostel haben in seinem Namen wunderbare Macht über die Natur und böse Geister ausgeübt; wie hoch und göttlich muß also die Gewalt desjenigen sein, in dessen Namen jene Wunder gewirkt wurden? Wie hoch der aus der Jungfrau geborne Jesus über allen anderen höchst begnadeten Menschen stehe, erhellt aus den Worten der evangelischen Urkunden selber. Der Erzengel Gabriel verkündet vom Täufer, derselbe werde groß sein vor dem

Herrn (Luk. 1, 15); von Jesus aber sagt er, er werde groß sein und Sohn des Allerhöchsten, Sohn Gottes genannt werden (Luk. 1, 32. 35). Johannes wird groß als Mensch, Jesus groß als Gott vorausgekündet! Felix selber sagt einmal, Christus sei zweimal geboren, einmal seit ewig aus dem göttlichen Vater, dann in der Zeit aus der Jungfrau, und zwar zufolge einer vaterlosen Empfängniß. Daraus folgt doch sicher, daß Christus nur Einen Vater habe, zu dem er nicht in dem doppelten Verhältniß natürlicher und adoptiver Sohnschaft stehen kann. Felix will glauben machen, daß die wegen Scheidung beider Arten von Sohnschaft gegen ihn erhobene Beschuldigung des Nestorianismus nicht zutreffe; denn wie der Sohn menschlicher Eltern, obwol er nur dem Leibe nach von ihnen stammt, doch in der Ganzheit seiner Person ihr Sohn ist, so könne auch Christus, obschon man ihm David als menschlichen Vater gebe, doch in seiner Ganzheit als der Eine Gottessohn genommen werden. Wenn dem aber so ist, warum sträubt sich Felix, diesen Einen in seiner Ganzheit d. h. in der Einheit der göttlichen Natur mit der menschlichen als wahrhaften Gottessohn anzuerkennen? Felix glaubt gewisse Aussprüche des Herrn für die Begründung seiner Ansicht verwerthen zu sollen. Der von den Agnoeten citirte Ausspruch Mark. 13, 32 ist von Hieronymus und Beda richtig dahin erklärt worden, daß das Nichtwissen des Menschensohnes ein Nichtwissen für diejenigen, welchen gewisse Dinge zu wissen nicht zukommt, bedeute. Der Spruch, daß niemand als Gott gut sei (Luk. 18, 19), beweist nicht, was Felix durch ihn bewiesen sehen will, weil der Menschensohn persönlich derselbe ist mit dem Gottessohne. Felix spricht von einem schuldigen Knechtesloose Christi. Soll Schuld nicht Sünde bedeuten, wie aus dem Zusammenhalt der zwei Formulirungen der fünften Bitte des Vaterunsers zu folgern wäre (Matth. 6, 12 und Luk. 11, 4), so wird Schuld so viel als Ersatzpflicht für eine vorausgegangene Gnadenerweisung zu bedeuten haben. Aber war denn Christus zuerst Mensch, ehe er zum Gottessohne auserkoren wurde, so daß er durch diese Erkürung zum Schuldner Gottes geworden wäre? Und weiter, wenn Felix von einem nothwendigen Knechtsstande Christi spricht, so ist zu fragen, ob der nach Gottes

Bild geschaffene Adam im Knechtsstande geschaffen wurde? Felix beruft sich darauf, daß Jesus der Sohn der Magd Gottes war; wenn aber das Wort Magd in dem von Felix gemeinten Sinne zu nehmen ist, so stünde Maria weit hinter Sara, der Freien (Gal. 4, 22), und Christus hinter Isaak zurück. Felix geht auf den Zach. c. 3 genannten Hohenpriester Jesus zurück, der mit schmutzigen Kleidern angethan vom Satan vor Gottes Thron verklagt wurde. Die Behauptung, daß Hieronymus diese Vision im Sinne des Felix auslege, weist Alcuin als unrichtig zurück; die von Felix angeführte Stelle des Hieronymus ist ihm unbekannt, im Commentar des Hieronymus zu Zacharias ist zu lesen, daß der mit schmutzigen Kleidern bedeckte Hohepriester, sofern er mit Recht vom Satan vor Gott verklagt wurde, gar nicht Vorbild Jesu sein könne.

Diese Schrift hatte Alcuin vor sich, als er zu Aachen um die Mitte Juni a. 800 in Gegenwart des Königs Karl mit Felix öffentlich disputirte;[1]) über den Verlauf der Disputation berichtet er in einem Briefe an Arno von Salzburg;[2]) in einem folgenden Briefe an eben denselben[3]) erwähnt er seiner Versöhnung und vollkommenen Ausgleichung mit Felix, der auch seiner Gemeinde in Urgel einen Widerruf seiner Irrthümer zugehen ließ.[4])

Alcuin begnügte sich nicht damit, Felix zurecht zu führen; er suchte auch den eigentlichen Urheber der adoptianischen Häresie, den Elipand von Toledo zur Zurücknahme seiner Irrthümer zu bewegen. Er richtete im Juli des J. 799 ein achtungsvolles freundliches Schreiben an ihn,[5]) in welchem er ihn bittet, im Interesse der kirchlichen Einheit und Rechtgläubigkeit auf Felix Einfluß zu nehmen, um ihn von seinen Neuerungen abzubringen. Eine Neuerung ist der Ausdruck Adoptivsohn in seiner Anwendung auf den Menschen-

---

[1]) Vgl. ep. 142 (ad Carolum Regem).

[2]) Ep. 147 (Frob. 176). Vgl. auch Alcuins Schrift adversus Elipandum I, 16.

[3]) Ep. 148 (Frob. 92; Migne 108).

[4]) Ep. 139.

[5]) Ep. 115.

sohn; die Kirche weiß nur von einer Assumtion, nicht aber von einer Adoption der Menschheit durch Gott in der Person Christi. Der Begriff der Assumtion schließt etwas in sich, was im Begriffe der Adoption nicht liegt; wäre der Menschensohn vom ewigen Gottessohne adoptirt, so würde er hiemit zum Enkel des göttlichen Vaters. Felix meine, Christus sei uns, seine sündelose Geburt ausgenommen, in Allem gleich; dieß ist aber unrichtig, da der Tod Christi gewiß eine ganz andere Bedeutung als der Tod jedes anderen Menschen hat. Christus ist uns wol in vielen Dingen ähnlich, in noch weit mehreren aber unähnlich. Elipand antwortete darauf in der unhöflichsten Weise,[1] und überhäufte Alcuin mit Schmähungen; er behauptete, daß die Väter Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Augustinus auf Seite der Adoptianer stünden, und rechtfertigte die adoptianische Ansicht durch Berufung auf 5. Mos. 18, 15, woselbst vorausgesagt werde, daß Gott in Christus einen Propheten gleich Moses erwecken werde. War nun Moses unbestreitbar Adoptivsohn Gottes, so müsse auch Christus dafür genommen werden. Elipand war übrigens dazumal, wie er in einem an Felix gerichteten Schreiben bemerkt,[2] ein 82jähriger Greis, der neben der Bürde des Alters auch die Last bedrängter Verhältniße unter saracenischer Herrschaft zu tragen hatte, und von Natur aus feurig und heftig, in einem kampfreichen Leben ein rauhes Wesen angenommen haben mag. In solcher Weise wird man sich seine mehr als rauhe Sprache wenigstens theilweise erklären müssen. Alcuin beschwert sich über Elipands rohes Auftreten gegen ihn bitter in einem Schreiben, das unter einem an Laidrad von Lyon, Nefrid von Narbonne, Benedict von Aniane und die gesammte Geistlichkeit Gothiens als Begleit- und Widmungsschreiben einer gegen Elipand abgefaßten Widerlegungsschrift gerichtet war.[3]) Er erwähnt, daß Elipand Sorge getragen habe, den Brief an Alcuin anderweitig bekannt werden zu lassen, ehe er in Alcuins Hände gelangte; daß er ihm neben verschiedenen anderen Gehäßigkeiten

---

[1]) Ep. 122.
[2]) Ep. 123.
[3]) Ep. 140.

auch seinen reichen zeitlichen Besitz vorgerückt habe, als ob Alcuin je nach demselben begehrt oder um ihn geworben hätte.[1])

Die von Alcuin gegen Elipand gerichtete Schrift[2]) besteht aus vier Büchern, deren erste zwei sich mit Widerlegung der Behauptungen Elipands, die beiden letzteren mit den Zeugnissen der Väter für die kirchliche Lehre beschäftigen. Alcuin verwahrt sich gegen die Anschuldigung, die Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur Christi zu läugnen; die weitere Beschuldigung, in die Bahnen des Arianismus einzulenken, retorquirt er gegen Elipand, indem derselbe, formell an der Einheit der Person Christi festhaltend, denselben zum Adoptivsohne Gottes mache. Auch persönliche Beschuldigungen wehrt Alcuin ab; namentlich jene, daß er auf König Karl einen verderblichen Einfluß zu üben suche, und zuerst ihn gegen die Adoptianer eingenommen habe. Gegen dieses Letztere bemerkt Alcuin, daß, bevor er aus England zurückgekommen, der König bereits die zu Regensburg versammelten Bischöfe um einen Entscheid in Sachen des Adoptianismus angegangen habe, und diese die neue Irrlehre verdammt hätten; die andere der erwähnten beiden Beschuldigungen erscheint ihm als eine rohe Verunglimpfung Karls.[3]) Die zähe Hartnäckigkeit Elipands erinnert ihn an die intraitable Härte des Diamanten, der nur durch Bocksblut mürbe zu machen sei; so möge auch das Blut Jesu Christi

---

[1]) Die hierauf bezügliche Stelle des Briefes Alcuins ist interessant, indem sie uns mit den durch König Karl seinem Freunde als Abt des Martinsklosters in Tours zugewiesenen Besitzverhältnißen bekannt macht: Improperans et mihi divitiarum multitudinem, servorum usque ad viginti millia numerositatem, ignorans, quo animo quis habeat sæculum. Aliud est habere sæculum, aliud est haberi sæculo. Est qui habet divitias et non habet; est qui non habet et habet. Hominem vero nunquam ad meum servitium comparavi, sed magis devota charitate omnibus Christi Dei mei famulis obedire desiderans.

[2]) Contra Elipandum libri IV. Vgl. Gesch. d. apol. und polem. Lit. Bd. II, S. 431.

[3]) Admones me non pio, ut videtur, animo, sed severa invectionis castigatione, gloriosum regem Carolum non corrumpere. Non ego illum corrumpere veni in Franciam, qui corrumpi non potest, sed adjuvare in fide catholica, in qua ille ab ineunte ætate nutritus fuit et optime a christianissimis parentibus et magistris catholicis edoctus.

Herz und Sinn des für keine menschlichen Vorstellungen zugänglichen Elipand erweichen, auf daß er der Wahrheit Gehör gebe. Alcuin nimmt Anstoß daran, daß Elipand Sir. 36, 14 als Ausspruch eines prophetischen Buches citire, während der Siracide lange nach den Propheten geschrieben, und zudem sein Buch von Hieronymus unter die Apokryphen verwiesen worden sei;[1] auch passe die Stelle nicht, indem sie gar nicht von Christo handle. Als ein noch gröberer Verstoß wird die Deutung der Jesaianischen Prophetie von Cyrus auf Christus gerügt. Vergeblich bemüht sich Elipand, mehrere Aussprüche der rechtgläubigen Väter zu seinen Gunsten umzudeuten. Auch die Lehrer der spanischen Kirche sagen nicht, was er ihnen unterlegt. Er beruft sich auf die Gebete der spanischen Kirchenbücher; aber die angeführten Stellen, in welchen die Ausdrücke adoptio, adoptivus vorkommen, sind theils augenscheinlich corrumpirt, theils besagen sie etwas ganz Anderes, als Elipand in sie hineinlegt. Möge er in dem Sacramentarium des Papstes Gregor I., des Adoptivvaters der spanischen Geistlichkeit,[2])

Impossibile est enim, ut corrumpatur a quoquam, quia catholicus est in fide, rex in potestate, pontifex in prædicatione, judex in æquitate, philosophus in liberalibus studiis, inclytus in moribus, et omni honestate præcipuus. Adv. Elipand. I, 16.

[1]) Nämlich im Prologus galeatus. Anders in der Apologia adversus Rufinum, die weniger berücksichtigt wurde, als der Prologus galeatus. Eine theilweise Tieferstellung der deuterokanonischen Bücher zog sich aus der patristischen Zeit noch in's frühere Mittelalter hinüber; so auch bei Alcuin, der indeß anderwärts dieselben der kirchlichen Tradition gemäß unter den heiligen Schriften des A. T. aufzählt. So heißt es in einem Carmen in sacrum codicem cura Radonis abbatis S. Vedasti scriptum, in welchem die sämmtlichen Bücher der hl. Schrift aufgezählt werden:

Carmina præclari Christi patris hymnica David,
Et tria pacifici Salomonis opuscula regis.
Jungitur his Sophiæ Jesu simul atque libellus etc.

In einem anderen längeren, unmittelbar angeschlossenen Carmen heißt es:

Tres Salomon libros mirabilis edidit auctor,
His duo junguntur per paradigma libri,
Quorum quippe prior Sapientia dicitur alma,
Notatur Jesu nomine posterior.

[2]) Vgl. uns. Schrift über Beda d. Ehrw. S. 17.

die von Christus, dem Erlöser und Sohne Gottes handelnden Stellen nachlesen, und darnach seine Vorurtheile berichtigen.

In dem bisher Mitgetheilten ist der wesentliche Inhalt der Polemik Alcuins gegen den Adoptianismus erschöpft. Eine faßliche und bündige Zusammenfassung derselben findet sich in einem Briefe Alcuins an eine vornehme Jungfrau,[1]) in welchem die Folgerungen aus dem kirchlichen Dogma der Personseinheit des Gottmenschen Christus in kurzen, schlagenden Sätzen gezogen und der adoptianischen Irrlehre gegenübergestellt werden. Um die Literatur des damaligen adoptianischen Streites vollkommen zu verzeichnen, wäre auch noch einer aus zwei Abtheilungen bestehenden Schrift des Benedict von Aniane zu gedenken,[2]) aus welcher wir als das Bemerkenswertheste dieß hervorheben, daß Benedict nicht bloß den Ausdruck adoptio, sondern auch den Ausdruck assumtio verwirft, weil auch dieser einen vor der Incarnation des ewigen Gotteswortes schon existenten Menschen involviren würde.

Alcuin klagt in seinen Briefen gelegentlich, daß aus Spanien auch andere irrthümliche Ansichten und Meinungen in's Frankenreich herübergebracht würden; er warnt die Mönche Gothiens vor denselben[3]) und fordert den Patriarchen Paulinus von Aquileja auf,[4]) ihnen entgegenzuwirken. Der bedeutendere der von Alcuin erwähnten Puncte ist der hin und wieder aufgetauchte Zweifel ob die Seelen der Apostel, Martyrer und Heiligen bereits vor dem letzten Gerichtstage sich der himmlischen Seligkeit erfreuen könnten. Die übrigen Puncte sind rein liturgischer Natur. Als liturgischer Mißbrauch wird von Alcuin die Beimengung von Salz zu den eucharistischen Opfergaben gerügt. Alcuin fragt, ob der Leib des

---

[1]) Ep. 144.

[2]) Testimoniorum nubecula de incarnatione Domini, sancta et individua Trinitate et iterandi baptismatis devitanda pernicie. — Disputatio Benedicti Levitæ adversus Felicianorum impietatem. Beide Stücke mitgetheilt in Baluze Miscellanea sacra (Tom. II), wiederabgedr. Migne Patrol. lat. tom. 103, p. 1381—1411.

[3]) Ep. 93 (Frob. 75; Migne 90).

[4]) Ep. 94 (Frob. 97; Migne 113). — Beide Briefe, dieser und der vorgenannte, fallen in das J. 798.

Herrn im Grabe eine Beute der Verwesung wurde, so daß es etwa nöthig wäre, den eucharistischen Leib Christi vor dem gleichen Loose zu schützen? Der Gebrauch von Salz bei den alttestamentlichen Opfern (3. Mos. 2, 13) hatte eine typisch-allegorische Bedeutung, die nicht auf das neutestamentliche Opfer übertragen werden kann. Alcuin stößt sich ferner daran, daß man der dreimaligen Untertauchung bei der Taufe die einmalige substituiren, oder jede einzelne der drei Untertauchungen im Namen der dreieinigen Gottheit vornehmen wolle, während nur alle drei Untertauchungen zusammen das Bekenntniß des dreieinigen Gottes ausdrückten. Alcuin vertritt hier die gemeine Kirchenpraxis seiner Zeit, welche die Spendung der Taufe durch bloße Begießung verbot, und dreimalige Untertauchung forderte. Noch Thomas Aquinas[1]) hält die Spendung des Taufsacramentes durch Untertauchung für sicherer als jene durch Begießung oder Besprengung; und obschon an sich eine einmalige Untertauchung zureiche, so würde nach seiner Ansicht dennoch der Priester eine Sünde auf sich laden, welcher ohne zwingende Ursache eine einmalige Untertauchung genügen lassen wollte. Die spanischen Bischöfe hatten in den Zeiten der westgothischen Herrschaft den Arianern gegenüber die einmalige Untertauchung als Bekenntniß der Wesenseinheit der heiligsten Dreieinigkeit, auf deren Namen die christliche Taufe gespendet wird, angenommen; Papst Gregor d. Gr.[2]) erklärte den Unterschied zwischen einmaliger und dreimaliger Untertauchung für irrelevant, indem die erste Art der Untertauchung das Bekenntniß der Wesenseinheit, die letztere Art aber das Bekenntniß der Personsunterschiede in der heiligsten Dreieinigkeit ausdrücke. Die letztere Praxis wurde von den aus dem Arianismus zum Katholicismus übergetretenen Westgothen beibehalten, und so bestand in Spanien ein doppelter Brauch, an welchem sich Alcuin aus Unkenntniß der von Gregor d. Gr. hierüber gegebenen Erklärung stieß. Er versichert in seinem Briefe an die Mönche Gothiens, den bezüglichen Brief Gregors in der aus Rom selber bekommenen Sammlung der Briefe dieses Papstes nicht

---

[1]) 3 qu. 66, art. 7 u. 8.

[2]) Epp. Lib. I, ep. 43 (ad Leandr. Hispal.).

gefunden zu haben, und spricht die Vermuthung aus, der vermeintliche Brief möchte dem Papste von einem Anhänger jener Sectirer, welche die dreimalige Untertauchung perhorresciren, unterschoben worden sein. Gemäßigter als Alcuin erklärt sich Walafrid Strabo[1]) gegen den spanischen Brauch; er kennt den von Alcuin angezweifelten Brief Gregors aus den Acten der Toletaner Synode vom J. 633, glaubt aber, daß nach völligem Erlöschen des Arianismus kein Grund mehr zu dem reconcilianten Zugeständniß eines von der altkirchlichen Praxis abweichenden Brauches vorhanden sei. Die Taufe der Begießung, welche durch das Beispiel des Martyrers Laurentius gerechtfertigt sei, wird von Walafrid Strabo in Bezug auf erwachsene Täuflinge zugestanden, da die kirchlichen Gefäße zur Spendung der Immersionstaufe nur für Kinder geeignet seien.

Siebentes Capitel.

Alcuins Verhalten zu anderweitigen Ereignissen des kirchlichen Zeitlebens; sein Briefwechsel und Freundschaftsverkehr mit hervorragenden Zeitgenossen.

Unter die Aufgaben der Politik Karls d. Gr. gehörte die Christianisirung der bezwungenen heidnischen Völker. Im eroberten Sachsenlande schritt die Christianisirung innerhalb zweier Jahrzehende so weit vor, daß Karl im J. 797 die vorausgegangenen sehr strengen Gesetze zum Schutze und zur Aufrechthaltung des christlichen Glaubens im Sachsenlande beträchtlich zu mildern in der Lage war. Nachdem a. 796 ein siegreicher Feldzug gegen die Hunno=Avaren zu Ende geführt war, so handelte es sich abermals um die Christianisirung derjenigen Gebiete Pannoniens, die in Folge dieses Krieges der Karolingischen Monarchie einverleibt worden waren. Ein Theil der Rathgeber Karls hatte die völlige Ausrottung des im Kriege zum Theile schon aufgeriebenen wilden Volkes angerathen; es überwog aber auf dem Tage zu Herstall, wo diese Maßnahme erörtert wurde, die mildere Ansicht der geist=

[1]) Exord. et increm. rer. ecclesiast. c. 26.

lichen Mitglieder jener Berathung, welche das niedergeworfene Volk nicht zu vertilgen, sondern christlich zu machen vorschlugen.

Es handelte sich aber nunmehr um die Art und Weise, wie das wilde, barbarische Volk mit Erfolg für die Segnungen der christlichen Gesittung gewonnen werden könne. Alcuin interessirte sich auf das lebhafteste für diese Angelegenheit; und nachdem er flüchtig vernommen, daß die Gesandten der Avaren mit der Anzeige der Unterwerfung ihrer Landsleute auch die Erklärung verbunden hätten, daß dieselben zur Annahme des Christenthums bereit wären, so suchte er sofort mit zwei in dieser Angelegenheit nächstbetheiligten Bischöfen sich in's Einvernehmen zu setzen, mit Paulinus von Aquileja[1]) und Arno von Salzburg.[2]) Beide Bischöfe waren nämlich Gränznachbarn der Avaren; aus Beider geistlichen Gebieten waren Karls Kriegsschaaren in's Avarenland eingedrungen. Durch Arno erfuhr er, daß dieser, zu seinem Schutze von einer bewaffneten Schaar umgeben, in's Avarenland sich begeben wolle, um die Christianisirung desselben zu betreiben. Alcuin wünscht ihm den besten Erfolg, bittet ihn aber dringlich, sich auf die christliche Predigt zu beschränken, und das geistliche Zehntenrecht nicht geltend machen zu wollen. Es habe dieses bereits bei den Sachsen die übelsten Früchte getragen, und sie widerwillig gegen den christlichen Glauben gemacht; um so schlimmeren Eindruck würde es bei den Avaren machen. Dieselbe Besorgniß spricht er in einem Beglückwünschungsschreiben an den siegreichen König Karl aus;[3]) er räth an, die Einführung der geistlichen Zehnten bis dahin zu verschieben, wann die durch Karls glorreiche Waffen besiegten Hunnen die Wohlthaten des Christenthums schätzen gelernt haben würden. Den königlichen Truchseß Meginfred bittet er,[4]) bei König Karl sich dafür zu verwenden, daß für das Werk der Evangelisation Priester voll apostolischer Milde und pädagogischer Lehrweisheit ausgewählt würden; Härte und Zwang mögen ferne gehalten werden, um die neue Pflanzung nicht bereits im Keime zu

[1]) Ep. 56 (Frob. 34; Migne 39).
[2]) Ep. 64 (Frob. 72; Migne 87).
[3]) Ep. 67 (Frob. 28; Migne 33).
[4]) Ep. 69 (Frob. 37; Migne 42).

schädigen. Neben dem geistlichen Zehent erwähnt er auch die rücksichtslose Strenge in Verhängung von Geldbußen selbst für geringste Schädigungen als ein Hinderniß bereitwilliger Annahme des Christenthums, wie man an den Sachsen zu erproben Gelegenheit gehabt habe.

In Betreff des methodischen Vorgehens bei der Einführung der heidnischen Katechumenen in die christliche Gemeinschaft setzt Alcuin folgende Ordnung fest: Zuerst Predigt des Glaubens, sodann Ertheilung der Taufe, endlich Unterweisung in den evangelischen Vorschriften der sittlichen Lebensführung. Er gibt diese Ordnung bereits in den Briefen an Karl und Meginfred an, und verbreitet sich des Näheren darüber in einem weiteren Schreiben an Arno.[1]) Unter Hinweis auf Matth. 28, 19. 20 hebt er hervor, daß Christus in der bezüglichen Stelle das Lehren zweimal, das Taufen nur einmal erwähne. Er folgert daraus, daß das Lehren sowol vor als auch nach der Taufe in der schon bezeichneten Weise statthaben müsse. Kinder können indeß auch ohne vorausgegangene Belehrung getauft werden; wie das Kind mit der Schuld eines Anderen behaftet geboren wird, so kann es in der Weihehandlung der Taufe auch zufolge des stellvertretend durch einen Anderen geleisteten Glaubensgelöbnißes von der ererbten Schuld befreit werden. Die Erwachsenen aber müssen sorgfältig auf die Taufe vorbereitet werden,[2]) so daß sie dieselbe willig und aus Heilsbedürfniß empfangen, und die Gnade des Sacramentes in ihre Seele eingehen lassen. Die der Taufe nachfolgende Unterweisung muß im Geiste schonender, kluger Liebe gespendet werden; den Schwachen hat man leichte Nahrung zu bieten, stärkere Nahrung vertragen erst die bereits Erstarkten. Die sittlichen For-

---

[1]) Ep. 71 (Frob. 31; Migne 36).

[2]) Zu dieser Vorbereitung rechnet Alcuin (ep. 67, ad Carol. Reg.) die Belehrung über die Unsterblichkeit der Seele und jenseitige Vergeltung, über die Sünden und Laster, welche das Gericht der ewigen Verwerfung nach sich ziehen, so wie über die Tugenden, für welche die Guten im Himmel mit Christus ewiger Glorie sich erfreuen; endlich über die heiligste Dreieinigkeit, Menschwerdung und Erlösung durch den heiligen Opfertod Christi, über Christi Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gerichte.

derungen an die Neubekehrten müssen dem Grade ihres geistigen Wachsthums angemessen sein. Man darf für den Anfang nicht die höchsten und strengsten Forderungen an sie stellen, weil man sie hiedurch von sich stoßen und in ihre heidnischen Unsitten zurückstürzen würde. Der Heiland selber geht hier mit dem Beispiele barmherziger Geduld voran, und ließ sich von den eifernden Juden nicht dahin drängen, den Verdammungsspruch über die Ehebrecherin auszusprechen. So darf man denn nicht auch gegen Neubekehrte sofort mit allen kirchlichen Strafcensuren wegen Verletzung des christlichen Gesetzes einschreiten, sondern muß auf ein allmäliches Durchgreifen desselben hoffen und hinwirken. Des großen Papstes Gregor Regula pastoralis hat hierüber unübertreffliche Winke gegeben; Alcuin bittet seinen Freund, dieses Buch in der besprochenen Angelegenheit recht fleißig zu Rathe zu ziehen.

Die von Alcuin aufgestellten Grundsätze über das Geschäft der Heidenbekehrung waren im Ganzen auch jene des Paulinus von Aquileja. Karls Sohn Pippin, König von Italien, war im Auftrage Karls von Italien her mit einer Abtheilung des zum Avarenkriege bestimmten Heeres in Pannonien eingefallen; und nachdem er bis an die Donau siegreich vorgedrungen war, hielt er, wie Paulinus erzählt,[1] mit den in sein Lager berufenen Bischöfen Rath über die Art und Weise, wie das katholische Kirchenthum unter den Avaren einzuführen wäre. Über diese Berathung erstattet Paulinus Bericht, und gibt die von ihm bei diesem Anlaß beantragten Maßnahmen bekannt. Zunächst handelte es sich um die Einführung des Volkes in die Kirche durch die Taufe. Es wurde ausgesprochen, daß es zwei normale Taufzeiten gebe, Ostern und Pfingsten, daß aber in Todesgefahr zu jeder Zeit die Taufe gespendet werden könne. Diese kirchliche Regel, die für christliche Länder gilt, könne jedoch nicht für den gegebenen Fall maßgebend sein; auch die Apostel banden sich bei Aufnahme der durch ihre Predigt Bekehrten nicht an eine bestimmte kirchliche Festzeit. Nothwendig ist jedoch der Vorausgang eines genügenden

---

[1]) Vgl. Mansi Concill. Collectio XIII, 921—926. (In Mon. Alcuin. abgedr. als ep. 68).

Glaubensunterrichtes, der nicht kürzer als 7 Tage, aber auch nicht länger als 40 Tage dauern soll. Die Taufe selbst soll jederzeit an einem Sonntage gespendet werden, weil auch das Oster- und Pfingstfest auf einen Sonntag fällt. Für Säuglinge aber sollen, den Fall der Todesgefahr ausgenommen, die gewohnten kirchlichen Taufzeiten beibehalten werden. Giltig ist nur die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes; wäre erwiesen, daß Einzelne, ohne dieses Bekenntniß noch zu kennen und auszusprechen, von unwissenden Klerikern unter Vernachläßigung der kirchlichen Taufformel in das Taufwasser getaucht worden, so hätten sie das Taufsacrament nicht empfangen, und müßten sich einer weiteren, wirklichen und giltigen Taufe unterziehen.

Paulinus war einer der hervorragendsten Männer des Karolingischen Reiches. König Karl, der ihn um seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit willen hochschätzte, hatte ihn a. 787 auf den Patriarchenstuhl von Aquileja erhoben, den er durch 15 Jahre bis zu seinem Tode (802) einnahm. An allen Vorgängen der fränkischen Kirche seiner Zeit war er in hervorragender Weise betheiliget. Wir sehen ihn auf den Synoden zu Aachen (789), Regensburg (792) und Frankfurt (794), so wie auf der Provinzialsynode zu Cividale del Friuli, auf welcher die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes, so wie die Irrlehre der Adoptianer verhandelt und nebstbei auch disciplinäre Beschlüße gefaßt wurden. Auf einer anderen Provinzialsynode zu Altino war die durch den Dogen Johann von Venedig veranlaßte grausame Ermordung des Patriarchen von Grado[1]) Gegenstand der Berathung; die Synode beschloß, den Kaiser Karl zur Rächung dieser Gewaltthat aufzufordern. Alcuin feiert Paulinus in mehreren Gedichten,[2]) in deren einem er ihn als lux Ausoniæ, patriæ decus, inclytus auctor, justitiae cultor, sacræ pietatis amator begrüßt. Unter den mehreren Schreiben, die Alcuin an ihn richtete, ist jenes das erste, in welchem er ihn als Patriarchen von Aquileja begrüßt.[3]) Dieser Brief,

---

[1]) Eine Anspielung auf dieses Ereigniß findet sich in einem Briefe Alcuins an Arno (ep. 147).

[2]) Carm. 239—242.

[3]) Ep. 11 (Frob. 36; Migne 41).

so wie alle folgenden, sind voll des Ausdruckes tiefster Verehrung gegen jenen Mann, in welchem er, wol auch der kirchlichen Rangstellung desselben eingedenk,[1]) stets den Höheren über sich erblickt.[2]) Von der Avarenangelegenheit ist in den uns vorliegenden Briefen, mit Ausnahme desjenigen, der bereits angeführt worden ist, weiter nicht mehr die Rede. In einem Schreiben von a. 798[3]) preist er eine von Paulinus abgefaßte Erklärung und Erläuterung des katholischen Glaubensbekenntnißes, von welcher er wünscht, daß sie in allen Diöcesen verbreitet und von den Geistlichen studirt würde. Ein letzter Brief an Paulinus[4]) datirt aus der Zeit, zu welcher Alcuin sich bereits von allen weltlichen Geschäften zurückgezogen hatte, und gibt seinem gekränkten Gefühle über die in jene Epoche seines Lebens fallenden Verwickelungen mit Theodulph von Orleans Ausdruck.

Die weitaus meisten Briefe wechselte Alcuin mit seinem Freunde Arno, welchen er zuerst als Abt des Klosters Elnon in Belgien kennen gelernt zu haben scheint. Im J. 785 wurde Arno Bischof von Salzburg; der erste uns vorliegende Brief Alcuins an Arno datirt aus dem J. 790;[5]) er ist aus England geschrieben, und gibt der Erinnerung an den vorausgegangenen Freundschaftsverkehr, so wie der Sehnsucht des Wiedersehens Ausdruck. Er redet ihn als dilectus pater Aquila an, wol mit Anspielung auf den Namen des Freundes Arno (Arn = Aar), wozu sich das in einem weiteren Briefe[6]) als Uebersetzung des Wortes Episcopus gebrauchte Cognomen Superspeculator passend zu gesellen schien. Dieses Cognomen verwandelt sich später, nachdem Arno a. 798 vom

[1]) Utinam et tua semper apud Deum valeat petitio, qui te in tam sublimi statuit gradu, ubi ejusdem domini nostri Jesu Christi effectus præco es cum David patriarcha. Vide, quam sublime est hoc nomen etc. L. c.

[2]) Er ehrt Paulinus als seinen Vater in Christo, ep. 52 (Frob. 24; Migne 29); er bittet ihn um Absolution von seinen Sünden ep. 185 (Frob. 35; Migne 40).

[3]) Ep. 94 (Frob. 97; Migne 113).

[4]) Ep. 185 (Frob. 35; Migne 40).

[5]) Ep. 18 (Frob. 2; Migne 2).

[6]) Ep. 64 (Frob. 72; Migne 87).

Papste Leo III. erzbischöflichen Rang erhalten hatte, gelegentlich in die Benennung Archispeculator.[1]) Wie innig das Verhältniß zwischen beiden Freunden war, geht aus wiederholten Äußerungen Alcuins hervor; kein Bischof im weiten Frankenreiche, betheuert Alcuin zweimal,[2]) sei ihm so theuer als Arno. Demzufolge ist im Voraus zu erwarten, daß in dem Briefwechsel beider Männer auch die zeitgeschichtlichen Vorgänge, die Alcuins besonderes Interesse auf sich zogen, durchgesprochen worden seien. Als solche sind zu bezeichnen die Angelegenheit der Avarenbekehrung, die adoptianischen Wirren, die Wirren in Rom, welche den Papst Leo III. nöthigten, bei König Karl Hilfe, und in Paderborn Heilung für seinen kranken Körper zu suchen.[3]) Alcuin zeigt sich von tiefster und hingebendster Verehrung gegen die Person des Papstes Leo durchdrungen. Er freut sich, durch Arno's Mittheilungen zu erfahren, daß die Ausstreuungen der Feinde Leos gegen denselben unwahr und ungerecht seien; er erbaut sich an dem erhabenen Beispiele des ungerecht leidenden Dulders. Der Gedanke, daß der Papst durch einen Schwur sich von der Beschuldigung des Ehebruches und Meineides reinigen sollte, erfüllt ihn mit Entrüstung; nach den Canones des Papstes Sylvester müsse ein Papst durch 72 untadelige Zeugen angeklagt werden;[4]) anderwärts heiße es, daß der apostolische Stuhl nur richte, nicht aber gerichtet werden könne. Wenn der Papst böswilliger Angriffe sich nicht erwehren

---

[1]) Ep. 163 (Frob. 191; Migne 141). — Der Name Aquila, welchen Alcuin dem Freunde beilegt, veranlaßt ihn gelegentlich zu einem für unser Ohr seltsam klingenden Witze über sich selbst: Nobilissimo avium Aquilæ anser stridenti voce salutem (Ep. 108).

[2]) Ep. 189 (Frob. 110; Migne 146) und ep. 196 (Frob. 109; Migne 145).

[3]) Über Papst Leo und seine Angelegenheit ist die Rede in mehreren Briefen: Epp. 108. 120. 126. 127. Der erste dieser Briefe ist bloß in Mon. Alcuin. enthalten; die beiden Briefe 120 und 127 sind bei Frobenius mit noch einem dritten, der in Mon. Alcuin. als ep. 148 erscheint, in Einen Brief (ep. 92) zusammengeschrieben. Die entsprechenden Zahlen in den Editionen von Frobenius und Migne sind demzufolge: Frob. 93. 92. 102; Migne 109. 108. 102.

[4]) Laut c. 2, C. II. qu. 4 (pseudoisidorisch).

könne, wer sollte dann noch in der Kirche auf Sicherheit seines Rufes und seiner Ehre rechnen dürfen? Alcuin glaubte jenen Brief Arno's, der die von demselben mißbilligten Anschuldigungen gegen Leo enthielt, eiligst verbrennen zu müssen. Es scheint, daß an ihn durch Arno's Vermittelung die Anfrage ergangen sei, ob er nicht als Geheimschreiber in die Dienste des Papstes treten wolle. Alcuin erklärt gegen Arno, daß er es unter anderen Umständen als das höchste Glück seines Lebens erachten würde, in eine solche Lebensstellung einzutreten; aber die Schwäche und Gebrechlichkeit seines Körpers hindere ihn daran, und zudem habe der König, obschon er ihn durch andere Personen zur Annahme jener Stellung aufgefordert, doch niemals unmittelbar und persönlich zu ihm hierüber sich geäußert. Alcuin schrieb dieß im August a. 799,[1]) also zu einer Zeit, wo er schon nahe daran war, sich der von Karl ihm übertragenen Ämter und Würden völlig zu begeben.

Die weitaus größere Zahl der auf uns gekommenen Briefe Alcuins an Arno gehört der Zeit an, zu welcher Alcuin bereits in Tours lebte. Wiederholt spricht er den Wunsch und die Erwartung aus, daß Arno ihn in Tours besuchen möge; in einem Briefe, dessen Zeit sich nicht näher bestimmen läßt,[2]) spricht er seine Freude über einen wirklich erfolgten Besuch aus, welcher ihn, leider nur zu kurz dauernd, wie ein Osterfest beglückt habe. Der Ton aller Briefe ist übrigens jener der heiligen Freundschaft; oft genug mahnt er seinen hochgestellten Freund an die Pflichten seines Amtes, und bedauert in einem Briefe von a. 802,[3]) daß Arno das weltliche Amt eines kaiserlichen Missus habe übernehmen müssen.[4]) Er bedauert es um so mehr, weil der Geistesmänner so wenige seien, während die Zahl weltlich gesinnter Geistlicher leider so groß sei. Seine Klagen hierüber lauten mitunter sehr streng; besonders empört ihn der Frevel der Simonie,[5]) der von Weltlichen aus-

---

[1]) Ep. 120.

[2]) Ep. 235 (Frob. 89; Migne 105).

[3]) Ep. 188 (Frob. 112; Migne 151).

[4]) Über die missatische Thätigkeit Arno's vgl. Zeißbergs Schrift über Arno (Wien, 1863) S. 32 ff.

[5]) Ep. 192 (Frob. 116; Migne 152).

gegangen, in der Kirche so um sich gegriffen habe, daß er selbst den päpstlichen Stuhl umranke. Nebstbei werden auch andere zeitgeschichtliche Ereigniße im Briefverkehr beider Freunde besprochen. Alcuin entrüstet sich über die durch den Venediger Dogen veranlaßte Ermordung des Patriarchen von Grado a. 800[1]; er wünscht, daß die Verhandlungen mit den unzuverläßigen Sachsen endlich einmal zu Ende kommen möchten. Er bedauert[2] den Tod zweier tapferster Stützen und zuverläßigster Gränzhüter des Reiches, des Herzogs Erich von Friaul und des Gerold, welcher mit der Verwaltung Baierns betraut war.[3] Über eben diesen Unglücksfall richtete Alcuin auch an den König Karl ein Trostschreiben.[4]

Andere hervorragende Zeitgenossen, mit welchen Alcuin brieflich verkehrte, sind Riculf von Mainz, Richbod von Trier, Remedius von Chur, Petrus von Mailand, Theodulph von Orleans, Adalhard von Corbie, Benedict von Aniane, die bedeutendsten Männer der fränkischen Kirche der damaligen Zeit. Mit Riculf wurde er sehr frühe bekannt; er lernte ihn am Hofe des Königs Karl kennen, und stand zu ihm in sehr vertrauten Verhältnißen. In einem ersten Briefe an ihn aus den Jahren 783—785,[5] während welcher Riculf im Gefolge des Königs in Sachsen sich aufhielt, nennt er ihn seinen Damötas und zugleich auch seinen theuren Sohn, was wol zum Beweise dienen mag, daß Riculf zu dem Kreise jener lernbegierigen bildungsfreundlichen Männer gehörte, der sich an Karls Hof um Alcuin schloß. Ein nächstfolgender

---

[1] Ep. 147 (Frob. 176). Siehe oben S. 72.

[2] Ep. 125 (Frob. 83; Migne 98).

[3] In den unter Einharts Namen gehenden Annalen heißt es ad a. 799: Accepit autem (Carolus) tristem nuntium de Geroldi et Eirici interitu. Quorum alter, Geroldus videlicet præfectus, commisso cum Hunnis prælio cecidit, alter vero i. e. Ericus post multa proelia et insignes victorias apud Tharsaticam, Liburniæ civitatem, insidiis oppidanorum interceptus atque interfectus est. — Von Gerold's Nachfolger Audulf, unter welchem Dümler den von Alcuin und Theodulf in ihren Zuschriften an Karl erwähnten Menalcas vermuthet, ist die Rede ep. 202; (Frob. 113; Migne 153).

[4] Ep. 124 (Frob. 91).

[5] Ep. 4 (Frob. 39; Migne 44).

Brief[1]) enthält einen scherzhaften Dank für einen kunstreich gearbeiteten Kamm, den Riculf als Geschenk übersendet hatte.[2]) Die Erhebung Riculfs als Nachfolgers des hl. Lullus auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz (a. 787—813) ist für Alcuin Anlaß, ihn an die Pflichten seines hohen Amtes zu erinnern.[3]) Später, da die römische Kirche wegen des Papstes Leo III. gespalten war, freut er sich, Riculf auf des Papstes Seite stehen zu sehen,[4]) und bittet ihn, durch seinen Einfluß auf die Beseitigung jener ärgerlichen Spaltung hinzuwirken.

In hoher Verehrung stand bei Alcuin der Erzbischof Petrus von Mailand (784—803), dessen Fürbitte er sich einmal durch Arno empfehlen ließ und auch sich selber empfahl.[5]) Der Briefwechsel mit Remedius von Chur[6]) datirt aus unbestimmter Zeit und beschränkt sich auf allgemeine Ergebenheits- und Freundschaftsbezeugungen. In sehr nahen Verhältnißen scheint er zum Erzbischof Richbod von Trier (791—804) gestanden zu sein,[7]) wie schon das von Alcuin ihm beigelegte Epithet Macarius beweist; in einem der an ihn gerichteten Briefe[8]) gibt er sich ausdrücklich als Richbods

---

[1]) Ep. 9 (Frob. 41; Migne 46).

[2]) Auf dieses Geschenk beziehen sich Alcuins Verse, die muthmaßlich mit dem Briefe verbunden, in der ed. Quercetan. als carmen 219 erscheinen:

Bestia nam subito nostras subrepserat ædes,
In qua . . . fuit capitum miranda duorum,
Quæ maxilla tamen pariter conjunxerat una,
Bis ternis decies sed dentibus horruit illa.
Esca fuit crescens illis de corpore vivo,
Nec caro, nec fruges, fructus nec viva bibentum
Dentibus edebat, patulo non tabuit ore.
Scis Damoeta meus, quæ sit hæc bestia talis.

[3]) Ep. 12 (Frob. 181; Migne 122).

[4]) Ep. 157 (Frob. 182; Migne 123).

[5]) Ep. 200 (Frob. 128; Migne 167). — Ep. 131 (Frob. 169; Migne 168) enthält Benachrichtigungen an Petrus über ein von der Königin Liutgarda demselben übersendetes Geschenk.

[6]) Epp. 213. 262. 263. 264 (Frob. 132. 200. 201. 133; Migne 174. 175. 176. 177).

[7]) Epp. 197. 214. 215. 216 (Frob. 197. 198. 130. 129; Migne 169—172).

[8]) Ep. 216.

Lehrer zu erkennen, und macht ihm über sein beharrliches Schweigen freundschaftliche Vorwürfe. Es scheine, als ob Richbod an Virgilius mehr Gefallen habe, als an Flaccus (mit welchem Namen Alcuin sich selber im Freundeskreise bezeichnete), und Maro die Stelle des einstmaligen Lehrers in seinem Herzen eingenommen habe; möchten doch, statt der 12 Bücher der Äneis, die 4 Bücher der Evangelien sein Herz einnehmen und als himmlisches Viergespann seine Gedanken und Strebungen dorthin entführen, wo Richbod dereinst als mächtiger Fürbitter einzutreten in der Lage sein soll, und wohin zu streben er von seinem einstmaligen Lehrer immer ermuntert worden sei.

Man darf indeß hieraus nicht schließen, daß Alcuin ein Verächter Virgils gewesen sei; ein Brief an Adalhard, den Abt von Corbie,[1]) ist voll scherzhafter Anspielungen auf Virgils Eklogen. Adalhard führt in den an ihn gerichteten Schreiben Alcuins[2]) den Namen Antonius, der ihm laut Angabe seines Biographen und späteren Nachfolgers Paschasius Radbertus deßhalb beigelegt wurde, weil er nach dem Vorbilde des heiligen Wüsteneinsiedlers Antonius unablässig Gott suchte. Adalhard war ein Seitenverwandter des königlichen Hauses, der durch seinen Vater, den Grafen Bernhard von Karl Martell abstammte und in seinem zwanzigsten Lebensjahre (a. 571) zum Eintritt in das Kloster Corbie verhalten wurde. Er entfloh aus dem Kloster und hielt sich längere Zeit in Monte Cassino auf, wurde aber erkannt und wieder nach Frankreich zurückgebracht. König Karl ordnete später die Erhebung Adalhards zum Abte von Corbie an, und ernannte ihn a. 796 sogar zum Vormünder seines Sohnes Pippin, den er als Oberstatthalter nach Italien geschickt hatte. Alcuin gibt der Tüchtigkeit Adalhards Zeugniß, wenn er ihn pius, prudens atque religiosus nennt. Als Abt von Tours hatte er mit ihm einen Besitzstreit wegen eines zwischen den Abteien Tours und Corbie gelegenen Gränzgebietes auszutragen, welcher Angelegenheit sich Alcuin[3]) in launiger

---

[1]) 116 (Frob. 144; Migne 189).

[2]) Außer ep. 116 noch epp. 117. 177. 250. 267 (Frob. 144. 232. 213. 212. 214; Migne 189—193).

[3]) Ep. 117.

Weise unterzieht. Adalhard hatte zwei Brüder, Wala und Bernarius, von welchen der erstere nach Adalhard unter Ludwig dem Frommen Abt von Corbie wurde; Bernarius war schon frühzeitig den Mönchen von Lerinus übergeben worden, wurde aber a. 802 von Karl an den kaiserlichen Hof gerufen. Alcuin sah dieß sehr ungern, und ersuchte Adalhard[1]) dahinzuwirken, daß Bernarius seinem Berufe zurückgegeben würde. Dieser Wunsch Alcuins scheint in Erfüllung gegangen zu sein; wenigstens sehen wir Bernarius später in keiner politisch bedeutenden Rolle hervortreten, während seine beiden älteren Brüder gar sehr in die Ereigniße der Regierung Ludwigs des Frommen hineingezogen wurden, wie weiter unten zu erwähnen Gelegenheit sein wird.

In seinen Briefen an Adalhard gedenkt Alcuin wiederholt ihres gemeinsamen Freundes Homerus d. i. des Angelbert, den wir in dem ersten Briefe Alcuins an ihn als Primicerius am Hofe Pippins in Italien,[2]) in den folgenden Briefen aber[3]) als Abt von Centulä (St. Riquier bei Abbeville) finden. Alcuin stieß sich zeitweilig an dem ungeistlichen Gefallen Angelberts an Histrionen, gibt aber später seine Befriedigung darüber zu erkennen, daß sich Angelbert von diesem unschönen Vergnügen losgemacht habe. Alcuins letzter Brief an ihn beschäftiget sich mit der Lösung einiger grammatischer Fragen, über welche Kaiser Karl durch Angelberts Vermittelung von Alcuin aufgeklärt zu werden wünschte. Karl wollte wissen, wessen Geschlechtes das Wort rubus sei, ferner ob Psalm 54, 2 despexeris oder dispexeris zu lesen sei. Alcuin führt verschiedene Stellen aus lateinischen Dichtern und Prosatoren an, in welchen das Wort rubus vorkommt; das Ergebniß der Untersuchung ist, daß es als masc. und fem. gebraucht werde, wahrscheinlich aber doch für ein nomen masc. zu nehmen sei. In Bezug auf die zweite Frage nimmt er den Septuagintatext und neutestamentlichen Bibeltext zu Hilfe, um zu ermitteln, welche Präpositionen im Griechischen dem de und dis des lateinischen despexeris und dispexeris entsprechen, und befragt schließlich noch

---

[1]) Ep. 250.

[2]) Ep. 5 (Frob. 22; Migne 26).

[3]) Epp. 54. 164. 252 (Frob. 21. 215. 23; Migne 25. 28. 27).

den Priscianus, der die Auskunft gibt, daß di und dis in Zusammensetzungen die Bedeutung von ab und abs haben. Den Schluß aus diesen Orientirungen zu ziehen, überläßt Alcuin bescheiden den Fragestellern.

Zu den hervorragenden Persönlichkeiten der Karolingischen Zeit gehören der Abt Benedict von Aniane und Bischof Laidrad von Lyon. Mit diesen Männern, sowie mit Bischof Nefridius von Narbonne verkehrte Alcuin vornehmlich in Angelegenheiten des Adoptianismus;[1]) mit Benedict wechselte er aber auch sonst freundschaftliche Briefe, aus welchen erhellt, daß er in einem näheren Verhältniß zu ihm stand.[2]) Er dankte ihm für übersendete Heilkräuter; er bittet ihn, Briefe an König Karl und verschiedene Freunde zu bestellen, er bedauert, daß Benedict ihm nicht öfter schreibe, und sein Schweigen mit seinem Mangel an Hoffähigkeit zu entschuldigen pflege. Der Hauptgrund dieser Sympathien Alcuins für Benedict von Aniane war wol unzweifelhaft der Eifer des letzteren für die Hebung und Vervollkommnung des Mönchthums. Benedict war selbst ein strenger Ascet, und hatte als 24jähriger junger Mann den glänzenden Aussichten, die sich ihm zufolge seiner vornehmen Herkunft aus einem gothischen Grafengeschlechte am fränkischen Hofe eröffneten, entsagt, um sich in einem Kloster zu Langres in den Werken der Buße und Abtödtung zu üben; später (a. 779) gründete er auf einem väterlichen Grundstück in Languedoc ein eigenes Kloster, von welchem aus er eine Reform aller übrigen Klöster anbahnen wollte. Karl d. Gr. und Karl's Sohn Ludwig, dazumal König von Aquitanien, schätzten ihn hoch; nachdem Ludwig seinem Vater im Reiche gefolgt war, berief er Benedict in seine Nähe, und machte ihn zum Obervorsteher aller

[1]) Vgl. oben Cap. VI. — Laidrad, welchen Alcuin bereits in einem Briefe von a. 790 (ep. 18, ad Arnonem) seinen Freund und Mitgenossen nennt, muß seiner Zeit zu Alcuin im Verhältniß eines Lernenden gestanden sein; denn Alcuin nennt ihn in drei Briefen an Arno aus dem J. 800 seinen Sohn oder auch seinen theuersten Sohn (Epp. 135. 147. 148). In einem Briefe von a. 798, in welchem er Laidrad als neugewählten Bischof beglückwünscht (ep. 95), redet er ihn an: Pontifex, frater, amicus.

[2]) Ep. 150. 208 (Frob. 209. 210; Migne 220. 221). Außerdem noch ep. 236, gemeinschaftlich an Benedict und Nefridius gerichtet.

Klöster des Reiches. Als solcher setzte Benedict auf der Synode zu Aachen a. 817 durch, daß das gesammte Mönchthum des fränkischen Reiches den Charakter einer staatlichen Institution erlangte und auf ein gemeinsames Grundgesetz verpflichtet wurde, welches im Wesentlichen der vervollständigten und verbesserten Regel des Gründers der Benedictiner entsprach. Benedict starb a. 821; seine Hauptschriften[1]) gehören der Angelegenheit der Reform und Unification des fränkischen Mönchswesens an. Das von ihm angestrebte Werk einer centralen Organisation des Mönchthums zerfiel nach seinem Tode wieder unter den Unruhen und Stürmen der Zeit; in seiner Heimath Aquitanien wurde ein Jahrhundert später ein neues Musterkloster in der Abtei Clugny gegründet, und überhaupt im zehnten Jahrhundert wiederholt und von verschiedenen Männern in Frankreich, in Deutschland und England eine abermalige Reform und Neuorganisation des Mönchswesens auf Grund der Benedictinerregel in Angriff genommen.

In den Kreis der Männer, mit welchen Alcuin seit seiner ersten Anwesenheit an König Karl's Hofe befreundet war, gehört auch Theodulph, von Geburt ein Spanier, welcher a. 781 am Hofe eingeführt und a. 788 zum Bischof von Orleans ernannt wurde. Theodulph hatte sich dem König als classisch gebildeter Mann empfohlen, und erfreute seinen Gönner durch die ihm dargebrachten poetischen Gaben, die in der That zu dem Besten gehörten, was die damalige Zeit hervorbrachte. In einem seiner Gedichte[2]) schildert er den Glanz des Hofes des Königs Karl, der von siegreichen Kriegszügen heimgekehrt, die Gesandten der Reiche und Völker von nahe und ferne empfängt, und sodann, von den Sorgen und Mühen seines thatenreichen Wirkens zeitweilig ausruhend, im Kreise der Seinigen der Erholung pflegt. Da werden zuerst seine Söhne und Töchter vorgeführt, letztere damit beschäftigt, den heimgekehrten Vater durch sinnige Gaben zu erfreuen; sodann folgen die Träger der Hofämter, und die Männer, die Karl, um seinem häuslichen Leben geistige Würze zu verleihen, um sich

[1]) Codex regularum. — Concordia regularum. Abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 103, p. 393—1379.

[2]) Carminum Liber III, carm. 1.: Ad Carolum Regem.

gesammelt hat, und welche auch die Genossen seiner Tafel sind. Wir begegnen da mehreren uns bereits hinlänglich bekannten Gestalten, dem Riculf von Mainz, dem Freunde Homerus, den in Alcuins Gedichten erwähnten königlichen Hofbeamten Thyrsis und Menalcas,[1]) dem Kölner Bischofe Hildebold, der als des Königs Hofkaplan das Tischgebet zu sprechen hat, dem Geheimschreiber Ercambald, dem Irländer Clemens, mit dem sich Theodulph bei der Tafel nicht vertragen kann; auch Fredegisus der Diacon und sein Genosse Osulph fehlen nicht, obschon in bescheidener Ferne stehend. Sehr in den Vordergrund gerückt erscheint dagegen Flaccus, der als Dichter, Weltweiser und Schriftkundiger gepriesen wird,[2]) aber auch den anständigen Genüßen der königlichen Tafel nicht abgeneigt erscheint.[3]) Wol nicht ohne indirecte Anspielung auf dieses heitere Gedicht ersuchte Alcuin, nachdem er Abt von St. Martin geworden war, in einem scherzhaften Briefe[4]) um eine Spende aus den reichgefüllten bischöflichen Kellern von Orleans; zweifelsohne handelte es sich um eine herkömmliche Leistung des Bisthums Orleans an das Martinskloster in Tours, an welche Alcuin, um den

---

[1]) Vgl. Alcuin Carm. 221:
Perpetuum valeat Thyrsis simul atque Menalca,
Et calidas habeat Flaccus per pocula pultes.

[2]) Sit præsto et Flaccus, nostrorum gloria vatum,
Qui potis est lyrico multa boare pede.
Quique sophista potens est, quique poëta melodus,
Quique potens sensu, quique potens opere est.
Et pia de sanctis scripturis dogmata promat,
Et solvat numeri vincla favente joco.
Et modo sit facilis, modo scrupea quæstio Flacci,
Nunc mundanam artem, nunc redibens superam,
Solvere de multis rex ipse volentibus unus,
Sit bene qui possit solvere Flaccidica.

[3]) Et pater Albinus sedeat pia verba daturus,
Sumturusque cibos ore manuque libens.
Aut si Bacche tui aut Cerealis pocla liquoris
Porgere præcipiat, fors et utrumque volet,
Quo melius doceat, melius sua fistula cantet,
Si doctrinalis pectoris antra riget.

[4]) Epp. 153 (Frob. 194; Migne 148).

Gerechtsamen des Klosters nichts zu vergeben, zu erinnern sich verpflichtet fühlte. Der Brief ist übrigens von einer ganzen Kette biblischer Citate und Anspielungen durchzogen, durch welche zu erkennen gegeben werden soll, daß das Erbetene nach seinem natürlichen An-sich für den Briefschreiber eine ganz untergeordnete Bedeutung habe, und ihn weit mehr die mystisch-symbolische Bedeutung der erwarteten Gabe interessire. Selbst die scherzhafte Anrede an Theodulph als Bischof und Pater vinearum will eigentlich nur auf den geistlichen Weinberg des Bischofes hinweisen, von welchem übrigens in einem weiteren Briefe von a. 801,[1]) in welchem Alcuin den aus Rom zurückgekehrten Theodulph ob des vom Papste erhaltenen Palliums beglückwünscht, ganz ernsthaft und im Tone geistlicher Mahnung die Rede ist.

Leider gerieth Alcuin gerade mit Theodulph in den letzten Jahren seines Lebens in eine Verwickelung, die ihn tief erregte, und bei der schon vorhandenen Kränklichkeit und Schwäche seines Körpers zur rascheren Auflösung desselben beigetragen haben möchte. Die Geschichte des ganzen Herganges ist aus fünf darauf bezüglichen Briefen zu entnehmen,[2]) von welchen vier Alcuin zum Verfasser haben, einer aber einen strengen Verweis des Königs an die Klosterleute von St. Martin enthält. Die Sache war folgende:[3]) Ein Kleriker der Diöcese Orleans, der als solcher dem bischöflichen Gerichte unterstand, war vom Bischofe Theodulph zu einer Gefängnißstrafe verurtheilt worden, entfloh jedoch, und suchte im Asyl des heiligen Martinus zu Tours Schutz. Theodulph erwirkte sich vom Kaiser die Vollmacht, den Entflohenen zurückzuverlangen, nöthigen Falls mit Gewalt seiner sich zu bemächtigen, und schickte Bewaffnete nach Tours, welche nach Vorzeigung ihres Befehles der Bischof

[1]) Ep. 166 (Frob. 193; Migne 147).

[2]) Epp. 180—184. Von diesen Briefen ist ep. 181 bloß als Fragment vorhanden, dessen Text in Mon. Alcuin. aus einer S. 636, not. a. bezeichneten Handschrift entnommen ist. (Die den übrigen vier Briefen entsprechenden der beiden bisher citirten Gesammtausgaben sind: Frob. 118. 119. 120. 195; Migne 157. 158. 159. 149).

[3]) Vergleiche die Erzählung des Herganges in den Briefen Alcuins an Candidus und Fredegisus, die dazumal am kaiserlichen Hofe sich aufhielten (ep. 180) und an einen ungenannten Bischof (ep. 181).

von Tours selber zum Kloster begleitete. Ohne vorher mit den Mönchen oder dem Abte des Klosters sich besprochen zu haben, drangen sie ohne Weiteres in die Kirche ein. Die Mönche eilten herbei, das Heiligthum und Asyl ihres Klosters zu schützen; aber auch das von den Wohlthaten des Klosters lebende Volk strömte zusammen, und schickte sich an, das Heiligthum gegen die unberufen in dasselbe eindringenden Bewaffneten zu vertheidigen. Die Leute des Bischofes hätten das Schlimmste zu befahren gehabt, wenn sie nicht durch die Mönche den Mißhandlungen des Pöbels entrissen worden wären. Der Vorfall ereignete sich ohne Vorwissen Alcuins, der ohnedieß dazumal schon alle Geschäfte niedergelegt hatte, aber sich verpflichtet fühlte, für die Mönche einzutreten und dafür Sorge zu tragen, daß das Ohr des Kaisers nicht von entstellenden Berichten gefangen genommen würde. Er schrieb deßhalb an seine dazumal am Hofe weilenden Schüler Candidus und Fredegisus, um sie in den Stand zu setzen, dem Kaiser eine sachgetreue Darlegung des Vorfalles unterzubreiten. Karl sendete den Grafen Teotbert als kaiserlichen Missus nach Tours, um die Sache zu untersuchen. Teotbert verfuhr gegen das Volk, das sich an den Bewaffneten vergriffen hatte, mit harter Strenge, und begehrte vom Kloster die Auslieferung des flüchtigen Geistlichen. Die Klostergemeinde hielt die Erfüllung des Begehrens für eine pflichtwidrige Preisgebung des Asylrechtes,[1]) und war der Meinung, daß der Flüchtling zufolge seiner Appellation an den Kaiser nur von diesem selber gerichtet werden könne; eine in diesem Sinne gehaltene Vorstellung an den Kaiser wurde jedoch von diesem höchst übel vermerkt und mit einer scharfen Rüge beantwortet,[2]) die am empfindlichsten Alcuin treffen mochte, trotzdem daß in dem kaiserlichen Erlasse seiner lobend Erwähnung geschah. Es wird in demselben erwähnt, daß vor dem Briefe der Klostergenossenschaft von Tours ein Brief Theodulphs eingelaufen sei, dessen Zusammenhalt mit jenem des Klosters ein für die Brüderschaft des letzteren höchst ungünstiges Resultat ergeben habe; keine der gerechten Beschwerden Theodulphs sei in der von den Mönchen zu St. Martin einge-

1) Dieser Punct wird von Alcuin ausführlich in ep. 180 erörtert.

2) Ep. 182.

reichten Schrift entkräftet, wol aber spreche aus derselben leidenschaftliche Heftigkeit und unzuläßige Parteinahme für einen Schuldigen, der durch seinen legitimen Richter bereits rechtmäßig und gerechter Weise verurtheilt worden sei, und nicht nur unerlaubter Weise sich der verdienten und rechtmäßigen Strafe entzogen, sondern überdieß gewagt habe, in die Kirche zu fliehen, welche er ohne vorausgegangene Buße gar nicht betreten durfte. Von einem Rechte desselben, gegen seinen ordentlichen Richter an den Kaiser zu appelliren, könne keine Rede sein; vielmehr ergehe der gemessene Befehl an's Kloster, den Schuldigen seinem Bischofe auszuliefern, und zugleich eine strenge Rüge der Mißachtung des kaiserlichen Befehles, mit welchem die Bewaffneten, die den Schuldigen im Namen des Bischofes reclamirten, versehen gewesen seien. Diese Mißachtung, so wie die Parteinahme für einen offenkundig tadelhaften, übel beleumundeten Menschen, der selbst jetzt durch seine tadelhafte Aufführung Ärgerniß gebe, werfe ein schlimmstes Licht auf die Mönche des Martinsklosters, welchen zur Hebung ihres nichts weniger als guten Rufes in der Person eines frommen, ausgezeichneten Mannes ein Abt als Besserer ihrer Sitten leider vergeblich gesetzt worden sei. Statt dessen habe vielmehr der Teufel einen Anlaß gefunden, die Weisen und Lehrer der Kirche (Theodulph und Alcuin) unter einander zu entzweien, und die Schuld dessen falle auf die Mönche zurück.

Es begreift sich, daß Alcuin durch diesen rügenden Einfluß des Kaisers an das Kloster sich aus mehr als einem Grunde hart getroffen fühlte. Das Erste, was er that, war, daß er den so hart angegriffenen Flüchtling seinem Freunde Arno zusendete, um ihn dem Schutze desselben zu empfehlen und gegen weitere Verfolgungen von Seite Theodulphs sicher zu stellen; aus dem kurzen Briefe, durch welchen er ihn Arno empfahl,[1]) leuchtet hervor, daß

[1]) Ep. 183. Alcuin nennt den dem Freunde empfohlenen Schützling Vitulus, als welcher der nach seinem eigentlichen Namen nicht bekannte Adressat der ep. 301 angeredet wird. — Sickel (Alcuinstudien I, S. 489; siehe oben S. 40, Anm. 4) bezweifelt, daß dieser Schutzbrief den von Theodulph verurtheilten Kleriker betreffe; und in der That ist zu derlei Zweifeln Grund vorhanden, daher wir das oben im Texte Referirte als problematische Angabe verstanden wissen wollen.

er den Beklagten nicht für so schuldig hielt, als ihn der kaiserliche Brief darstellt, und die beleidigte Gereiztheit Theodulphs als die Hauptursache der überaus schweren Anschuldigungen gegen ihn ansah. Weiter aber oblag Alcuin, den Unwillen des Kaisers zu besänftigen; demzufolge wendete er sich in einem tiefehrerbietigen Schreiben an Karl, zunächst um die harmlosen Mönche des Klosters von den auf sie gewälzten Beschuldigungen zu entlasten, sodann aber auch, um den Sachverhalt in's rechte Licht zu stellen. Der erste Schuldige, der für das Ereigniß verantwortlich sei, sei der nachläßige Kerkermeister in Orleans; statt den Entflohenen für den Kerker zu reclamiren, hätte man den nachläßigen Hüter an der Stelle des Flüchtlings einkerkern sollen. Ein zweiter Mißgriff sei gewesen, eine unnöthig große Zahl von Bewaffneten zu schicken, was unvermeidlich störendes Aufsehen und Unruhe im Volke erregen mußte. Einen Mißgriff habe aber auch der Bischof von Tours begangen, der die Bewaffneten in eigener Person zur Kirche begleitete; das Volk, welches um die Ursache der Begleitung nicht wußte und die Bewaffneten für Räuber hielt, faßte die Sache ganz anders auf, als der Bischof ahnte, und hielt ihn für den Gefangenenen der Bewaffneten. Eine vierte Unklugheit war, daß man ohne Wissen und vorläufige Verständigung der Klosterbewohner in die Kirche eindrang; die zu spät herbeigeeilten Mönche hatten schwere Mühe, die Bewaffneten gegen die Erbitterung der stets zahlreicher herbeiströmenden Menge zu schützen, und dieser Schutz werde jetzt durch übelwollende Aussagen der Geretteten gegen ihre Befreier vergolten. Selbst die Bewirthung, die ihnen im Kloster geworden, sei nachträglich als spottende Abfertigung der unverrichteter Dinge Abziehenden gedeutet worden. Er bittet schließlich den Kaiser, seine Gnade dem Kloster wieder zuwenden zu wollen, dessen Bewohner, wie beschworene Zeugenaussagen darthun, sehr gegen ihren Willen die kaiserliche Ungnade sich zugezogen hätten. Der erhabene Kaiser möge den Herrscher Titus nachahmen, der nicht wollte, daß auch nur ein einziger Mensch betrübt von seinem Throne hinweggehe. Es scheint, daß Karl durch diesen Brief beschwichtiget worden sei; die Sache blieb auf sich beruhen, von einer weiteren Verfolgung derselben findet sich

in den nachfolgenden Briefen Alcuins weiter keine Spur, wol aber nicht wenige Anzeichen davon, daß dieser Vorfall tief störend in die ascetische Zurückgezogenheit Alcuins eingegriffen hatte.

Achtes Capitel.

Äußere Lebensverhältniße Alcuins nach seiner abermaligen Rückkehr nach Frankreich; seine letzten Lebensjahre und sein Tod.

Alcuin war nach seiner Rückkehr in's Frankenreich vorläufig in seine frühere Stellung zurückgetreten, und war da wieder theils mit der Leitung der Hofschule Karls, theils mit verschiedenen anderen Arbeiten und Angelegenheiten beschäftigt, deren Besorgung und Erledigung der König ihm vertrauensvoll übertragen hatte. Wir wissen aber bereits aus den Briefen, die er dazumal nach England schrieb,[1]) daß er nicht für immer am Hofe Karls zu bleiben gewillt war; seine Sehnsucht nach der Zurückgezogenheit eines klösterlich beschaulichen Lebens, die allmälich fühlbar werdende Gebrechlichkeit eines bereits vorgerückten Lebensalters, die Ermüdung von beschwerlichen Reisen, die er im Gefolge oder im Auftrage des Königs nicht selten zu machen hatte, veranlaßten ihn, den König öfter als einmal zu bitten, er möge ihn aus seiner Nähe entlassen, und ihm für den Rest seines Lebens die Ruhe stiller Abgeschiedenheit an irgend einem entlegenen Orte gönnen. Karl verlor Alcuin ungern, und wollte auch dann, als er der Bitte Alcuins zu willfahren nicht mehr umhin konnte, zum mindesten auf seine Dienste nicht ganz verzichten, und zugleich auch sich als dankbaren Freund erweisen. Durch den Tod des Itherius, Abtes des Martinsklosters in Tours wurde eine der reichsten Abteien des Reiches erledigt; Karl ernannte Alcuin zum Nachfolger des Itherius und wies ihm die doppelte Aufgabe zu, die verfallene Disciplin dieses Klosters wieder herzustellen, und die Leitung der Schule dieses Klosters zu übernehmen. Dieß war nun allerdings nicht das, was der nach der zurückgezogenen Pflege beschaulicher Andacht sich sehnende Alcuin gewünscht hatte; er konnte aber dem Wunsche des Königs nicht entgegentreten, und durfte die ihm übertragene

[1]) Siehe oben S. 46.

Aufgabe nicht ablehnen. Die Belehnung mit der Abtei erfolgte im J. 796, wie aus einem Briefe Alcuins an Karl d. Gr. vom J. 801 hervorgeht.[1]) Dem Kloster in Tours anzugehören, hatte Alcuin schon früher in einem Briefe an die Mönche desselben als Wunsch geäußert;[2]) daran, daß er ihnen als Abt vorstehen sollte, hatte er freilich nicht gedacht. Er hatte einfach eben nur Mönch zu sein gewünscht, und deßhalb auf den Reisen, die er im Auftrage oder Gefolge Karls zu machen gehabt, sich so wolthuend angesprochen gefühlt, wenn er in ein Kloster kam, das seinen Vorstellungen von einem ächten Klosterleben entsprach. Er gibt diesen seinen Gesinnungen Ausdruck in einem Briefe an die Mönche des Klosters Fulda,[3]) das ihm freilich nebstdem auch noch als Grabstätte seines verklärten Landsmannes Bonifacius theuer war; man möchte aus diesem Briefe (von a. 801) fast herauslesen, daß er lieber in Fulda als in Tours gewesen wäre.

Karl erwähnt in jenem Verweise an die Mönche von St. Martin, über dessen Anlaß und Inhalt am Schluße des vorigen Capitels berichtet worden ist, daß er ihnen Alcuin zur Herstellung einer besseren Disciplin und zur Reintegration ihres geschädigten Rufes als Abt vorgesetzt habe. Er wirft ihnen vor, daß sie selbst kein sicheres und entschiedenes Bewußtsein über ihren eigentlichen Beruf und über ihre Bestimmung gehabt hätten, indem sie sich bald Mönche, bald Stiftsherren nannten, bald keines von Beidem zu sein behaupteten. Was es nun immer mit diesen Beschuldigungen auf sich haben mochte, so viel geht aus Alcuins Briefen hervor, daß er keinen Grund fand, sich über die seiner Leitung anvertrauten Mönche zu beschweren; er nahm sie vielmehr gegen die aus einem späteren Anlaße gegen sie vor den Kaiser gebrachten Anklagen sogar in Schutz. In dem oben erwähnten Briefe an Kaiser Karl von a. 801[4])

[1]) In diesem Briefe (Ep. 170; Frob. 101, Migne 129) heißt es: Nam fere ante hoc quinquennium sæculares occupationes, Deum testor, non ficto corde declinare cogitavi. Sed vestræ piæ providentiæ consilio translatus sum in servitium S. Martini, fidei catholicæ et ecclesiasticæ sanctioni, donante Deo proficuum.

[2]) Ep. 41 (Frob. 19; Migne 23).

[3]) Ep. 186 (Frob. 192: Migne 142).

[4]) Ep. 170. Siehe oben Anm. 1.

gibt er ihnen das Zeugniß, daß sie dem Herrn treu dienen, und daß er unter ihnen bis an sein Lebensende verharren wolle; in jenem weiteren, schon ausführlicher besprochenen Schreiben, welches der Vertheidigung der angeschuldigten Mönche gewidmet ist,[1]) betheuert er bei Gott, daß die Ankläger derselben ungerecht urtheilen. So viel er mit eigenen Augen gesehen und beobachtet habe, oblägen die Mönche von Tours den Übungen der Frömmigkeit so eifrig wie nur irgendwo; er beruft sich auf das Zeugniß Wido's, des Grafen der britannischen Mark, der ihrem Thun und Lassen aus nächster Nähe zuzusehen Gelegenheit gehabt habe, und die von Alcuin gegebenen Versicherungen gewiß bestätigen werde. Auch habe es Alcuin selber, wie ihm die Mönche bezeugen werden, niemals an Mahnungen zu einer ächt klösterlichen Lebensführung fehlen lassen und er glaube versichern zu können, daß diese Mahnungen nicht erfolglos geblieben seien.

Als ein Zeugniß für Alcuins Bemühungen, den Geist der Frömmigkeit in dem ihm anvertrauten Kloster zu nähren und lebendig zu erhalten, ist seine Schrift de psalmorum usu anzusehen, die höchst wahrscheinlich zum Nutzen und Frommen der Mönche des Martinsklosters aufgesetzt wurde.[2]) Der Zweck dieser Schrift ist, die Mönche in den Geist und in die Übung eines unabläßigen Gebetslebens einzuführen. Als Mittel einer solchen Einführung werden die Psalmen anempfohlen, die selber Gebete von unerschöpflich reichem, christlich-tiefem Erbauungsgehalte seien, und zugleich auch in demjenigen, der in diesen Gehalt eingedrungen ist, den Geist des Gebetes zu wecken und zu productiver Lebendigkeit anzuregen geeignet seien. Das Psalmgebet soll dem Klostermanne so geläufig werden, daß seine gesammte Lebensführung mit allen ihren einzelnen Vorkommnißen, sein gesammtes Denken und Fühlen in die Formen jener heiligen Stimmungen hineingebildet wird, die in den Psalmen ihren von göttlichem Geiste selber eingegebenen Ausdruck gefunden haben; der Geist des Gebetes soll mit Einem Worte die lebendige

---

[1]) Ep. 184. (Siehe oben S. 86.)

[2]) Der Beweis dafür bei Mabillon Annales lib. XXVI, n. 47. Siehe Froben. Vita Alcuini c. 9, §. 108.

Regel des täglichen Thuns und Lebens des Klostermannes werden, der Geist der gottergebenen Andacht die Weihe aller, den Tag ausfüllenden Verrichtungen vom frühen Morgen bis zum späten Abend sein.

Alcuin ließ sich seine Pflichten als Klosterabt in jeder Hinsicht angelegen sein. Er beklagte in einem Schreiben an die Mönche des elsäßischen Klosters Murbach[1]), daß er nach seiner Ernennung zum Abte nicht sofort in das seiner Leitung anvertraute Kloster sich begeben konnte, um seine Pflichten als Vorsteher zu erfüllen, sondern statt dessen als ein Reisender gleichsam in der weiten Welt herumgeirrt sei. Er hatte nämlich eben dazumal nach dem Elsaß sich zu begeben, unterließ aber, in dem Kloster zu Murbach einzusprechen, weil er, wie er in seinem Briefe an die Mönche desselben bemerkt, ihnen nicht als ein von seiner Heerde abwesender Hirt habe Ärgerniß geben wollen. Nachdem er die Leitung des Martinsklosters übernommen, ließ er sich als treuer Wächter und Sachwalter desselben auch die Sorge um Erhaltung und Sicherung der Gerechtsame desselben angelegen sein, und betrieb bei König Karl, dem er alle den Besitzstand des Klosters betreffenden Urkunden vorlegte, eine abermalige solenne Anerkennung und Bestätigung ihres Inhaltes. Die von Karl hierüber ausgestellte Urkunde wird von Frobenius in seiner Gesammtausgabe der Werke Alcuins mitgetheilt. Das Datum derselben ist ungewiß; nach Frobenius wurde sie entweder sofort nach der Übersiedlung Alcuins in die ihm verliehene Abtei oder a. 800, da Karl eine Wallfahrtsreise zur Kirche des heiligen Martin unternommen hatte, ausgestellt.

Alcuins Vorgänger Itherius hatte zu Cormaricus in der Nähe von Tours am Fluße Indre eine Filiale des Martinsklosters gegründet, und in dem Stiftungsbriefe derselben an seine Nachfolger die Bitte gerichtet, daß sie die von ihm St. Paul zubenannte neue Gründung unter ihre besondere Obsorge nehmen möchten. Alcuin kam dieser Aufforderung dadurch nach, daß er die Besitzrechte der neuen Gründung durch König Karl urkundlich

---

[1]) Ep. 75 (Frob. 47; Migne 52).

sicherstellen ließ, und das Kloster mit Mönchen des Benedictinerordens besetzte. Während Karl in Rom mit Papst Leo wegen des neuerrichteten Klosters Verhandlungen pflog, erkundigte sich Alcuin auf das angelegentlichste bei seinem Freunde Arno von Salzburg, der eben dazumal gleichfalls in Rom anwesend war, über den Stand der Verhandlungen;[1]) die endgiltige Feststellung der Verhältniße und Rechte des neuen Klosters erfolgte a. 800 während der vorerwähnten Anwesenheit Karls in Tours. Als erste Bewohner des Klosters berief Alcuin Mönche aus der Schule des Benedict von Aniane in Gothien,[2]) welchen sich bald andere zugesellten; ihre Zahl war unter Ludwig dem Frommen bereits so sehr angewachsen, daß sie das Recht erhielten, sich einen eigenen Abt zu wählen, der jedoch durch den Abt des Martinsklosters bestätigt werden mußte; Papst Urban II. ordnete zur Perpetuirung des Filialverhältnißes des jüngeren Klosters zu dem alten an (a. 1096), daß nach dem Ableben des jeweiligen Abtes von Cormaricus (Cormarine) der Pastoralstab desselben am Grabe des hl. Martinus hinterlegt werden müsse und jeder neugewählte Abt ihn an jener Stätte wieder zu empfangen habe. Das rasche Aufblühen der neuen Mönchssiedelung erlebte noch Alcuin selber; in einem seiner poetischen Epigramme[3]) zollt er sowol der musterhaften Disciplin als auch dem schwunghaften Betriebe der klösterlichen Studien in derselben Lob und Anerkennung.

Alcuin hatte die Leitung der Abtei des St. Martinsklosters aus Zartgefühl und Ergebenheit gegen seinen königlichen Freund übernommen. Zunehmende Kränklichkeit machte ihm die übernommene Stellung von Jahr zu Jahr schwieriger. Karl d. Gr. wünschte ihn a. 799 zum Begleiter auf dem bevorstehenden Römerzuge; Alcuin aber[4]) entschuldigte sich mit der Gebrechlichkeit seines Körpers, und ließ mit Gestattung des Königs die Ministerialen

---

[1]) Epp. 101. 102. 107 (Frob. 29. 52. 55; Migne 34. 66. 69). Die beiden ersteren Briefe sind aus den Monaten Juli und August des J. 798; die Zeit des dritten läßt sich nicht genau bestimmen.

[2]) Ep. 127 (Frob. 92, b).

[3]) Carmen 106.

[4]) Epp. 118. 119 (Frob. 81. 93; Migne 96. 109).

des Klosters als Vertreter des Abtes dem Gefolge des Königs sich anschließen. Im Juni des J. 800 berichtet er seinem Freunde Arno,[1]) daß er unter vollkommener Zustimmung des Königs allen Geschäften entsagt, und die Leitung der von ihm innegehabten Abteien in Tours und Ferrieres an zwei geliebte Schüler, an Fredegisus und Sigulf abgegeben habe. Gerne hätte ihn Karl noch hin und wieder in seine Nähe gezogen; Alcuin entschuldigte sich aber mit der Erschöpfung seiner Kräfte,[2]) und betheuerte, seine Dankbarkeit gegen den Kaiser einzig nur mehr durch Wünsche und Gebete für ihn an den Tag legen zu können; das Letzte, wofür er sich ihm zum Danke verpflichtet fühlte, war die Muße, die ihm durch Karls Einwilligung in seine Zurückziehung von allen Geschäften zur Vorbereitung auf den Hintritt vor den ewigen Richter verstattet wurde.[3]) Er erbat sich bei seinem Rücktritt in diese Muße des Gebetslebens und der stillen Andachtspflege in einem besonderen Schreiben an Papst Leo III. dessen Segen und Ablaß für seine Sünden. Seinen Freund Arno wünschte er, da derselbe an der kaiserlichen Pfalz zu Aachen weilte, wiederholt[4]) und dringlich bei sich zu sehen, um ihn als Berather in der Sorge um sein ewiges Heil für einige Zeit um sich zu haben. Er fuhr übrigens auch in dieser letzten Zeit seines Lebens fort, sich mit Studien zu beschäftigen; er erbittet sich vom Trierer Erzbischof Richbod[5]) die Homilien des Papstes Leo I. und Beda's Commentar über das Buch Tobias; er sendet an Kaiser Karl seine Schrift über den Ausgang des heiligen Geistes, und verkehrt mit ihm über andere theologische Themata. Selbst die Leitung der Schule in Tours hatte er nicht aufgegeben; denn Hrabanus Maurus hielt sich a. 802 in Tours auf, um Alcuins Unterricht zu genießen. Ein kurzer

---

[1]) Ep. 147 (Frob. 176; Migne 159).

[2]) Ep. 198 (Frob. 104; Migne 132).

[3]) Ep. 193 (Frob. 106; Migne 134).

[4]) Ep. 175.

[5]) Epp. 194. 195. 196 (Frob. 108. 107. 109; Migne 144. 143. 145).

[6]) Ep. 197 (Frob. 197; Migne 170).

Brief Alcuins an den nach Fulda zurückgekehrten Hrabanus,[1]) der von Alcuin das Cognomen Maurus erhalten hatte, ist wol einer der letzten Briefe Alcuins.

Alcuin erreichte ein Alter von ungefähr 70 Jahren. Die letzten Monate seines Lebens waren fast ausschließlich der Vorbereitung auf seinen Hinübertritt in's Jenseits gewidmet. Sein alter Biograph[2]) schildert die frommen Übungen, welchen er sich zu diesem Zwecke unterzog. Er pflegte am Abend an der Stätte zu beten, die er sich neben der Klosterkirche für sein Grab ausersehen hatte. Während der Quadragesimalzeit unterzog er sich strengen Kasteiungen, und besuchte allnächtlich die heiligen Stätten innerhalb seines Klosters, um an denselben durch Gebete und Bußthränen sich von seiner Sündenschuld zu reinigen. Er setzte dieses sein Andachtsleben in der darauf folgenden Osterzeit fort; in der Nacht vor dem Himmelfahrtsfeste wurde er bettlägerig und verfiel in einen languescirenden Zustand, aus welchem er am dritten Tage vor seinem Verscheiden nochmals erwachte. Kaum war er zu sich gekommen, so wiederholte er die Psalmen zusammt der Antiphone: O clavis David,[3]) die er an der von ihm erwählten Grabstätte zu beten gewohnt gewesen war. Am frühen Morgen des Pfingstsonntages aber (19. Mai a. 804) löste sich seine Seele von den Fesseln des irdischen Leibes, um sich himmelwärts zu schwingen. Der Erzbischof Joseph von Tours und viele andere Personen sollen um die Stunde des Verscheidens Alcuins eine feurige Kugel aufsteigen, und die Kirche des Marcusklosters in hellem Glanze strahlen gesehen haben. Um dieselbe Stunde soll ein Einsiedler in Italien einen himmlischen Chor von Heiligen gesehen haben, in deren Mitte Alcuin, mit einer glänzenden Dalmatica angethan, triumphirend in die ewige Herrlichkeit einzog. Zu seinem entseelten Leichnam drängten sich Schaaren von Menschen heran, und einige derselben erlangten durch Berührung desselben Heilung von Übeln, mit welchen sie behaftet waren. Trotzdem, daß er ausdrücklich die Bestattung

---

[1]) Ep. 251 (Frob. 111; Migne 150).

[2]) Vita B. Fr. Albini c. 14, n. 27.

[2]) Adventsantiphone vom 20. Dez.

seiner Leiche außerhalb des Kirchenraumes angeordnet hatte, entschied der Bischof Joseph, daß sie in der Kirche selber beigesetzt würde; die Stätte, wo sie ruhte, wurde mit einer Grabschrift geschmückt, die Alcuin zeitlebens selber verfaßt hatte.[1])

Alcuin war ein Mann von reinem, edlem Charakter, dessen Grundzug tiefinnere, demuthsvolle Frömmigkeit und strenger, sittlicher Ernst war. Sein christlicher Eifer hatte seine Norm in den Normen der kirchlichen Rechtgläubigkeit, auf deren Boden er unverrückt feststehen wollte, und nach deren Anschauungen auch sein christliches Andachtsleben geregelt war. Daß sein christlicher Ernst mit zunehmenden Jahren exclusiver wurde, als er früher gewesen,

---

[1]) Hic rogo, pauxillum veniens subsiste viator,
Et mea scrutare pectore dicta tuo,
Ut tua, deque meis agnoscas fata figuris,
Vertatur species, ut mea, sicque tua.
Quod nunc es, fueram, famosus in orbe viator,
Et quod nunc ego sum, tuque futurus eris.
Delicias mundi casso sectabar amore,
Nunc cinis et pulvis, vermibus atque cibus.
Quapropter potius animam curare memento,
Quam carnem; quoniam hæc manet, illa perit.
Cur tibi rura paras? quam parvo cernis in antro
Me tenet hic requies, sic tua parva fiet.
Cur Tyrio corpus inhias vestirier ostro,
Quod mox esuriens pulvere vermis edet?
Ut flores pereunt vento veniente minaci,
Sic tua namque caro, gloria tota perit.
Tu mihi redde vicem, lector, rogo carminis hujus,
Et dic: da veniam Christe tuo famulo.
Obsecro, nulla manus violet pia jura sepulchri,
Personet angelica donec ab arce tuba;
Qui jaces in tumulo, terræ de pulvere surge,
Magnus adest judex, millibus innumeris.
Alcuin nomen erat sophiam mihi semper amanti
Pro quo funde preces mente, legens titulum.

Diesem Epitaphium waren von anderer Hand noch folgende Worte beigefügt: Hic requiescit beatæ memoriæ domnus Alcuinus abbas, qui obiit in pace XIV Kal. Junias. Quando legeritis, o vos omnes, orate pro eo et dicite: Requiem æternam donet ei Dominus.

läßt sich nicht verkennen; er, der in der Jugend mit der Lectüre heidnischer Classiker sich viel beschäftigte, hatte, nachdem er alt geworden, nur Warnungen und Verbote gegen allzugroße Vorliebe für dieselben. Den psychologischen Grund dessen deckt sein alter Biograph auf, welcher erzählt,[1]) daß Alcuin, der im jugendlichen Alter am täglichen Lesen und Recitiren des Psalters keinen so großen Gefallen fand als an anderer Lectüre, im vorgerückten Lebensalter am Psalmengesange sich kaum ersättigen konnte. Was ihm also früher als Vorstufe zur Einführung in die christliche Weisheit gedient hatte, das ließ er gewisser Maßen als Verlebtes hinter sich, nachdem er sich in das christliche Geist- und Andachtsleben ganz und völlig hineingelebt hatte. Dazu kam die streng ascetische Lebensweise, an die er, nachdem er Mönch geworden, sich hielt; mit dieser wollte sich das Gefallen an profaner Lectüre nicht vertragen, die natürliche Richtung des inneren seelischen Verlangens gieng auf eine der äußeren Lebensführung homogene geistige Nahrung und Erquickung. Sein alter Biograph schreibt der Ascese Alcuins die Erlangung von seelischen Tiefblicken zu, die das Maß und die Schranken des gewöhnlichen Wissens durchbrachen. Sein Schüler und Gehilfe Sigulf wollte in Tours zweien ihm verwandten Jünglingen Adalbert und Aldrich insgeheim ohne Wissen Alcuins Gelegenheit verschaffen, den Virgil zu lesen. Alcuin ließ Sigulf rufen, und verwies ihm die trotz seiner voraussetzlichen Mißbilligung den beiden Jünglingen verstattete Begünstigung; Sigulf warf sich ihm zu Füßen und leistete demüthig Abbitte. Einer der Schüler Alcuins, Raganard, vertraute ihm einst an, im Traume ein schreckliches Nachtgesicht gehabt zu haben, dessen Gegenstand Osulf gewesen sei. Alcuin blickte schmerzvoll auf, und rief aus: O Osulf, wie oft habe ich deinen Oheim, und wie oft auch dich gewarnt und zurechtgewiesen! Ihm sagte ich voraus, daß er, wofern er meinen Mahnungen durchaus widerstreben sollte, von der Plage des Aussatzes befallen werden würde, bevor er stürbe; und so ist es leider geschehen. Jetzt sage ich dir, mein Sohn, von Osulf voraus, daß er nicht in diesem Lande sterben werde. Und

[1]) Vita B. Fr. Albini, c. 18, n. 14.

so geschah es auch, fügt der Biograph hinzu; denn Osulf starb nicht in Francien, sondern in der Lombardei. Diesen Osulf führt uns Theodulph in seinem oben angezogenen Gedichte[1]) als einen Genoßen des um Karl gesammelten Kreises vor;[2]) aus einem Briefe Alcuins an König Karl den Jüngeren[3]) lernen wir ihn als einen am Hofe desselben Bediensteten kennen; er ist vermuthlich auch derselbe, an welchen die schon früher erwähnten eindringlichen Mahnbriefe Alcuins[4]) gerichtet sind. Durch unseren Biographen erfahren wir, daß sie des Erfolges entbehrten, und der vergeblich Gemahnte sich ein frühes Grab in der Fremde bereitete. Auch an sich selber erfuhr Raganard die Kraft des wachsamen Seherblickes Alcuins. Raganard überbot seine körperlichen Kräfte durch übermäßiges Fasten und Nachtwachen. Er that dieß heimlich und suchte hiebei die Aufmerksamkeit der ihn Überwachenden zu täuschen; er versicherte z. B. Alcuin, schon bei seinem Oheim etwas genossen zu haben, während er zu diesem sagte, er habe bereits bei Alcuin Erfrischungen genommen. Alcuin warf ihm dieß rügend vor, als Raganard in Folge seiner allzustrengen Lebensweise in eine Krankheit verfiel; der Biograph versichert, aus Raganards Munde öfter als einmal gehört zu haben, daß Alcuin dasjenige, was er ihm rügend vorhielt, nicht durch Mittheilung Anderer erfahren haben könne, sondern durch selbsteigenen Seelenblick erschaut haben müsse. Man könnte freilich hinzufügen, daß zur Erkundung solcher Dinge die von einem geistlichen Erzieher gesammelten Erfahrungen ausreichend seien. Etwas anders verhält es sich mit Folgendem: Sehr häufig kam es vor, daß Alcuin, wenn Boten des Königs oder anderer ihm befreundeter Personen auf dem Wege zu ihm waren, ihr Kommen und den Zweck desselben voraussagte. Benedict von Aniane wollte ihn einst durch einen völlig unvermutheten Besuch, um den niemand wußte, überraschen; Alcuin schickte ihm

---

1) Siehe S. 81.

2) Stet Levita decens Fredegis sociatus Osulfo,
Gnarus uterque artis, doctus uterque bene.

2) Ep. 245.

4) S. 12., Anm. 1.

aber einen Boten drei Tagereisen weit entgegen, und entzog sich den Fragen Benedicts, wie er um den ihm zugedachten Besuch im Voraus habe wissen können, mit der Bitte, von einem weiteren Forschen hienach abstehen zu wollen. Freilich läßt auch diese Thatsache, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, nicht mit zwingender Nothwendigkeit auf ein übernatürliches Schauungsvermögen Alcuins schließen; auch wird Manches darauf ankommen, welche Gestalt die an sich richtige Thatsache in der Überlieferung des Biographen angenommen haben mag. Derselbe berichtet ferner, daß einmal im Kloster Feuer ausgebrochen sei, Alcuin aber, der am Grabe des heiligen Martinus inbrünstig betete, den Brand durch sein Gebet gedämpft, ja plötzlich erlöschen gemacht habe. Eben so soll er Kranke, die zu ihm kamen, gesegnet und ihnen hiedurch Heilung ihrer Leiden verschafft haben;[1]) ein Blinder, dem es gelang, jenes Wasser zu erlangen, womit Alcuin sich Gesicht und Augen benetzt hatte, soll durch dieses Mittel die verlorene Sehkraft wieder erlangt haben.

So viel steht fest, daß Alcuins Andenken nach seinem Tode als das eines heiligmäßigen Mannes geehrt wurde. Hrabanus Maurus trug den Sterbetag seines Lehrers als kirchlichen Gedächtnißtag in das Kalendarium seines Klosters ein; in der Vorrede zu seinem Commentar über die Bücher der Könige nennt er ihn einen Lehrer seligen Andenkens (beatæ memoriæ). Hincmar von Rheims reiht ihn den Vätern der Kirche an, und nennt ihn den heiligen und ehrwürdigen Alcuin. Ähnlicher Äußerungen aus dem 9. und 10. Jahrhundert ließen sich noch mehrere anführen.[2]) In den Elogien, die ihm von späteren Schriftstellern: Mabillon, Henschenius u. A. gewidmet werden, heißt er Beatus; als Heiliger aber wurde er, wie Mabillon hervorhebt, nicht einmal in Tours selbst verehrt. In der That möchte man, wenn man an seinen reinen, edlen und hohen Charakter das allerstrengste Richtmaß vollendeter christlicher Heiligkeit anlegen will, ihn von einzelnen kleinen Unvollkommenheiten nicht ganz frei finden. Dahin gehört eine gewisse kaum zu verkennende Grämlichkeit seines Wesens im vorgerückten

[1]) O. c., c. 12, n. 23.

[2]) Froben. Vita Albini c. 13, n. 144.

Lebensalter, zu welcher sich eine gewiße Schwäche der Empfindlichkeit gesellte, die allerdings bei den Gebrechen des Alters sehr entschuldbar ist, aber uns den strengen Asceten, welcher Alcuin als Klostermann geworden ist, nicht als vollendeten sittlichen Heros und Selbstbezwinger zeigt. Doch wer möchte es wagen, an der irdischen Unvollendung eines so preiswürdigen Mannes tadelnd zu mäkeln, da er doch durchwegs über das Maß des Gewöhnlichen so hoch hinausragt, und wenn schon nicht der Beste, doch gewiß einer der Besten seiner Zeit war! Hartes oder Herbes ist in seinem Wesen durchaus nicht zu entdecken; im Gegentheile wohnt ihm, wie er sich uns in seinen Beziehungen zur Mitwelt zeigt, ein Zug unverwüstlicher Herzensgüte ein, die er auch da nicht verläugnet, wo er zu strengerem Auftreten sich bewogen fühlt. Daß er in seiner Stellung am Hofe als Diener, Freund und Rathgeber des mächtigsten Herrschers seiner Zeit den von ihm ersehnten Grad persönlicher Vollkommenheit zu erstreben sich nicht im Stande fühlte, gibt er uns deutlich zu erkennen;[1]) so sucht er denn, so lange er diese Stelle einzunehmen hatte, mit dem höchsten Grade von Uneigennützigkeit die regsamste und mühevollste Widmung seines Könnens für die vom König angestrebten großen, edlen Zwecke zu verbinden, und nachdem er hierin genug gethan zu haben glaubte, begehrte er ein klösterliches Asyl, um ungetheilt der Sorge um sein eigenes ewiges Selbst leben zu können. Wir erkennen darin eine Schlichtheit und Lauterkeit des Wesens, die den Abgang der Genialität durch aufrichtigstes Streben nach der sittlichen Wahrheit eines untadeligen Lebens zu compensiren sucht und sich und Anderen nach bestem Können und in edelster Weise zu nützen bemüht ist. Wer wollte Menschen solcher Art und Gesinnung nicht unbedingt

---

[1]) Natürlich schlug er die sittlichen Gefahren des höfischen Lebens für jüngere Kleriker noch weit höher an. Man vergleiche in dieser Beziehung seinen Mahn- und Warnbrief an den am Hofe zurückgelassenen Fredegisus (c. a. 801: ep. 179; Frob. 186): Non veniant coronatæ columbæ ad fenestras tuas (Jesai. 60, 8), quæ volant per cameras palatii; nec equi indomiti inrumpant ostia cameræ; nec tibi sit ursorum saltantium cura, sed clericorum psallentium.

den Besten ihrer Zeit beizählen, wer wollte von ihnen noch Mehreres und Höheres verlangen, als sie in der That erstrebt und errungen haben?

Neuntes Capitel.

Nachwirkung der Lehrthätigkeit Alcuins im Karolingischen Zeitalter.

Alcuin lehrte im Frankenreiche an zwei Orten, an der Hofschule und in der Klosterschule zu Tours. Die erstere der beiden ihm zugewiesenen Lebensstellungen als Leiter der Hofschule hatte ihn so recht eigentlich zum Mittelpunkt und Hauptorgan der von Karl d. Gr. auf die Hebung der geistigen und wissenschaftlichen Bildung in seinem Reiche gerichteten Bestrebungen gemacht; Alcuin war als Lehrer am Hofe Karls in einen Wirkungskreis versetzt, von welchem aus er anregend und fördernd auf das Bildungsleben des gesammten Frankenreiches Einfluß zu nehmen in der Lage war. Er trat daselbst in Beziehungen zu Persönlichkeiten, von welchen wir theils bestimmt wissen, theils sicher vermuthen können, daß sie in den bedeutenden Stellungen, in welche sie noch zu Lebzeiten Karls oder später einrückten, zur Förderung und Weiterverbreitung der von Alcuin ausgegangenen wissenschaftlichen Anregung wirksam beitrugen. Unter diese Männer haben wir vor Allen Arno von Salzburg,[1] Riculf von Mainz, Richbod von Trier, Laidrad von Lyon, die Äbte Angilbert[2] und Adalhard zu rechnen. Von dieser Wirksamkeit aber, welche Alcuin in seiner Stellung als Lehrer an der Hofschule ausübte, haben wir jene andere zu unterscheiden, mittelst welcher er sich Schüler erzog, die wieder als Lehrer wirkten, und so seine eigene Schulwirksamkeit weiter führten.

---

[1]) Von Arno ist bekannt, daß er als Bischof eine Bibliothek anlegte und in dieser auch die Werke Alcuins aufstellen ließ.

[2]) Auch Angilbert ließ in seiner, durch Karls Munificenz prächtig ausgestatteten Abtei die Pflege der Bibliothek sich angelegen sein, die er mit 200 Büchern bereicherte.

Als den Stütz- und Ausgangspunkt einer directen Nachwirkung der Schulwirksamkeit Alcuins haben wir seinen zweiten Aufenthaltsort im Frankenreiche, das Martinskloster in Tours anzusehen. Die Hofschule, deren Leitung nach Alcuins Abgang an Candidus (Wizo) übergieng, blühte zwar zu Lebzeiten Karls fort, sank aber unter Ludwig dem Frommen weit unter ihre frühere Bedeutung herab, obschon zeitweilig noch namhafte Männer, ein Claudius, Amalarius Symphosius, Aldrich an ihr thätig waren.

Von dem rüstigen Betriebe seiner Lehrthätigkeit in Tours gab Alcuin alsbald nach seinem Eintreffen daselbst dem König Karl briefliche Nachricht.[1]) Er sagt, daß er einige seiner Zöglinge in der heiligen Schrift, andere in den Schriftstellern des Alterthums unterweise; einigen gebe er in der Grammatik genaueren Unterricht, wieder andere mache er mit den Wundern des gestirnten Himmels bekannt — kurz er sei bemüht, Allen Alles zu werden. Natürlich hat man hiebei an die Mitwirkung anderer Lehrkräfte zu denken, die er theils im Kloster vorgefunden, theils aber aus seinen bisherigen Genoßen und Schülern sich beigesellt haben wird, wie dieß zum Mindesten von Sigulf gewiß ist. In demselben Briefe bittet er den König um Erlaubniß, einige seiner Schüler nach England schicken zu dürfen, um in York von vorzüglichen Unterrichtsschriften, die er während seines Aufenthalts daselbst benützen konnte,[2]) Abschriften für das Kloster in Tours anfertigen zu lassen, oder wie Fabricius annimmt, die bezüglichen Bücher leihweise aus York nach Tours bringen und daselbst abschreiben zu lassen. Das Geschäft des Bücherabschreibens wurde von Alcuin mit der größten Sorgfalt überwacht; seine Unterweisungen über Orthographie beweisen dieß. Daß man überhaupt in seinem Zeitalter correcte und zugleich auch schöne Abschriften zu erzielen bemüht war, bezeugen die aus dieser Zeit erhaltenen Codices.[3]) An die Stelle der eckigen merovingischen Buchstaben traten die kleineren römischen

---

[1]) Ep. 78 (Frob. 38; Migne 43).

[2]) Über den blühenden Stand der Yorker Bibliothek vgl. oben S. 10, Anm. 2.

[3]) Hist. lit. de la France IV, p. 20. Vgl. indeß hiezu oben S. 40, Anm. 4.

Buchstaben, und selbst die großen kamen wieder in Gebrauch, da außer dem Monogramm und den Münzen Karls sogar ganze Handschriften in dieser Schriftart ausgeführt sind.

Die Schule in Tours wurde im Frankenreiche zu einer wahren Pflanz- und Musterschule, aus welcher einige der bedeutendsten Männer des neunten Jahrhunderts hervorgiengen. Als solche sind hervorzuheben Hrabanus Maurus und dessen Mitschüler Hatto, Samuel, gleich beiden oben Genannten gleichfalls Lehrer in Fulda, Haymo von Halberstadt, Adelbert von Ferrieres und dessen Mitschüler Aldrich, von welchen Beiden auf den unmittelbar vorausgehenden Blättern die Rede war. Auch Amalarius Symphosius soll seine Bildung in Tours erhalten haben, bekundet sich jedenfalls durch die Manier seiner Bibelauslegung und seiner Auslegung des kirchlichen gottesdienstlichen Wesens als einen Schüler und Geistesverwandten Alcuins. Neben der Schule zu Tours ist jene zu Ferrieres zu nennen, in welcher Männer wie Servatus Lupus und Ado von Vienne ihre Jugendbildung erhielten; wir sind berechtigt, die Blüthe dieser Schule gleichfalls auf die von Alcuin ausgegangene Anregung zurückzuführen, da ihm ja gleich Anfangs die Abtei von Ferrieres zugewiesen worden war, und von ihm auf seinen Schüler Sigulph als Nachfolger übergegangen war. Wir lassen den Einfluß, den Alcuin wenigstens mittelbar auf die nachträgliche Blüthe der Schule zu Corbie genommen haben dürfte, bei Seite, glauben aber mit Recht den durch Schüler Alcuins so sehr geförderten Aufschwung der Schule zu Fulda als eine directe und unmittelbare Nachwirkung seiner in Tours geübten Thätigkeit ansehen zu dürfen. Die Schule des Klosters Fulda bestand wol schon seit der Gründung des Klosters, und war überhaupt die erste Pflanzstätte wissenschaftlicher Bildung, die in Deutschland errichtet wurde. Welche Sorge die fuldaischen Äbte der Pflege ihrer Schule zuwandten, erhellt aus dem Umstande, daß der dritte derselben, Ratgar,[1]) drei der jungen Mönche des Klosters, Hraban, Hatto und Samuel, nach Tours schickte, um daselbst unter Alcuins

[1]) Die ersten drei Äbte des Klosters waren: Sturmi (747—779), Baugolf (780—802), Ratgar (802—814). Der vierte war Egil (817—822), sein Nachfolger wurde Hraban (822—842).

Leitung sich vollständig auszubilden; nebstbei ließ er zwei andere Mönche, den einen durch Eginhard, den andern durch Clemens Scotus, einen berühmten Lehrer der Grammatik unterrichten. Von Tours zurückgekehrt übernahmen Hraban und Samuel die Leitung der Schule, aus welcher während ihrer Blüthezeit unter Hraban mehrere der bedeutendsten Männer jener Zeit hervorgiengen. Zu diesen gehören Walafrid Strabo, Otfrid von Weissenburg, die Mönche Rudolph und Meginhard in Fulda, der Abt Liutbert und der Mönch Ruthard von Hirschau, der Abt Hartmot und der Mönch Werembert von St. Gallen, der Abt Ermenrich von Ellwangen; auch Servatus Lupus hielt sich längere Zeit in Fulda auf. Unter den Laienschülern des Klosters ist Karl's d. Gr. Enkel Bernhard, nachmaliger König von Italien hervorzuheben. Man kann demnach mit vollem Rechte sagen, daß die Fuldaer Schule unter Hraban ihre Glanzzeit hatte. Er hörte nicht auf, ihr seine besondere Fürsorge zu widmen, und selbst noch dem Unterrichte zu obliegen, nachdem er zur Abtswürde erhoben worden war. Das Kloster besaß eine Bibliothek, zu welcher Karl d. Gr. den Grund gelegt hatte; Hraban erweiterte sie in solchem Umfange, daß er selbst einmal äußerte, nicht nur alle heiligen Bücher wären in derselben zu finden, sondern Alles, was die Weisheit der Welt zu verschiedenen Zeiten hervorgebracht habe. Im J. 842 entsagte er freiwillig der Abtswürde, und brachte fünf Jahre theils bei seinem Freunde Haymo in Halberstadt, theils auf dem Petersberge zu. Im J. 847 wurde er auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz gerufen, den er durch fast zehn Jahre einnahm, und sodann als 80jähriger Greis aus der irdischen Zeitlichkeit schied.

Hraban wurde speciell für Deutschland, was Alcuin für das gesammte Frankenreich gewesen war; ja er ist dieß in intensiverem Grade und verstärktem Maße geworden, so daß ihm von der dankbaren Nachwelt der wolverdiente Ehrenname des primus præceptor Germaniæ beigelegt werden konnte. Diesem Charakter seines Wirkens entspricht auch seine schriftstellerische Thätigkeit, die mit Ausnahme des Faches der Geschichtschreibung alle Zweige des damaligen Wissens umfaßt, und, wie bei Alcuin, die theologische Bildung auf den Grund der zunächst durch die sieben Künste

repräsentirten allgemeinen säculären Bildung stellen will. Über den Werth und Nutzen der säculären Bildung als Unterlage für die theologische äußert sich Hraban in seiner Schrift de clericorum institutione, welche als eine Art geistlichen Handbuches das für den Kleriker zu wissen Nöthigste in sich fassen sollte, und im dritten Buche, woselbst vom Studium der heiligen Schrift gehandelt wird, auch von den Mitteln eines richtigen und tiefer dringenden Studiums derselben spricht[1]). Hraban sucht zu zeigen, daß jede der sieben artes in einem besonderen Verhältniß zum Studium der heiligen Schrift und kirchlichen Theologie steht, abgesehen von den praktischen Zwecken der geistlichen, kirchlichen un klösterlichen Berufsthätigkeit, welchen die eine und andere derselben vorzugsweise zu dienen berufen ist. Die nothwendigste aller artes und das Fundament der übrigen ist die Grammatik, ohne deren genaue Kenntniß zunächst schon das Geschäft des Bücherabschreibens kaum denkbar ist. Die Unterweisungen der Grammatik über die Redefiguren, Tropen, sowie über die Metrik können von demjenigen nicht entbehrt werden, der in der heiligen Schrift forschen will. Der Verkünder des Gotteswortes darf der Rhetorik nicht unkundig sein; wer die Sophismen der Häretiker widerlegen will, muß sich auf die dialektische Kunst verstehen. Da die heilige Schrift die tiefsten Geheimniße der Zahlenkunde in sich faßt, so muß natürlich auch diese Gegenstand einer vorausgehenden Unterweisung sein; die Beschreibung der Maß- und Zahlverhältniße biblischer Objecte kann ohne Kenntniße in der Geometrie nicht richtig gewürdigt werden. Die ars musica dient theils zur Aufklärung dessen, was die heilige Schrift über Musik und musikalische Instrumente erwähnt, theils zur Aufhellung oder Erahndung jener numeri, die in der heiligen Schrift so vielfach angedeutet sind. Die Nothwendigkeit astronomischer Kenntniße für die Chronologie und kirchliche Festrechnung liegt offen da; nebstdem steht Manches, was in der heiligen Schrift erwähnt wird, in unmittelbarem Bezuge zur Stern- und Himmelskunde. Hraban will, daß der üble Gebrauch, welchem einzelne dieser Künste in den heidnischen Bildungskreisen dienten, kein Vorurtheil gegen den rechten, gottwolgefälligen Gebrauch be-

[1]) Cleric. institut. III, c. 18 ff.

gründen möge. Es gibt nicht bloß eine heidnische, sondern auch eine christliche Dichtkunst, wie eine Reihe frommer Dichter, ein Juvencus, Sedulius, Arator u. s. w. beweist. Wie man aber heidnische Dichterwerke für christlichen Unterricht und christliche Bildung nutzbar machen könne, lehrt die heilige Schrift 5. Mos. 21, 10—13 durch die ganz gewiß nicht in buchstäblichem Sinne zu verstehende Unterweisung über die Reinigung, die ein Israelit mit einer heidnischen Kriegsgefangenen vorzunehmen hat, ehe er sie zum Weibe nehmen darf. Eben so wäre es verfehlt, wenn man die Musik geringschätzen wollte wegen der abergläubischen Meinungen, die sich bei den Heiden an die Musische Kunst knüpften. Daß man die neun Musen nicht für Töchter des Jupiter zu halten habe, hat schon der gelehrte Varro, selber ein Heide, ausgesprochen, und den wahrscheinlichen Ursprung des Musencultes sinnreich aufgedeckt. Auch würde man irren, wenn man die schönen Künste als Erzeugniße des Heidenthums ansähe.[1]) Wissen wir doch, daß die Kenntniß der Zahlenkunde und der Himmelskunde durch Abraham zu den Ägyptern kam, bei welchen sie, weil dieselben ein begabtes Volk waren, allerdings eine reiche Entwickelung und Weiterbildung fanden. Ähnlicher Weise verhält es sich mit der Philosophie, die durchaus nicht heidnischen Ursprunges, sondern, so weit sie Wahres und Gutes enthält, christliches Erbgut ist. Die besseren Erkenntniße der Heiden sind gleichsam Metallstücke, die aus den allwärts verbreiteten Schachten göttlicher Wahrheit, welche der Boden der zeitlichen Menschenexistenz in sich birgt, zu Tage gefördert worden sind. Wir Christen sollen den Heiden diese uns gehörigen Schätze abnehmen und für unsere Zwecke verwerthen, wie es die Israeliten auf götttlichen Befehl mit den goldenen und silbernen Geschirren der Ägypter thaten, um sie hiedurch ihrem ächten und rechten, gottwolgefälligen Gebrauche zuzuführen. Unter den heidnischen Philosophen hebt Hraban im Besonderen die Platoniker hervor als diejenigen, die in nicht wenigen ihrer Lehren dem christlichen Glauben Verwandtes darböten.

---

[1]) In Bezug auf die Übung der schönen Redekünste wird von Beda der heiligen Schrift die zeitliche Priorität vindicirt. Vgl. meine Schrift über Beda S. 100.

Gleich Alcuin arbeitete auch Hraban das Gesammtgebiet der sieben Künste in besonderen Schriften durch;[1]) uns sind jedoch nur zwei auf seinen Namen gehende Arbeiten solcher Art erhalten, ein Auszug aus der Grammatik Priscians und eine dialogisirte Schrift de Computo ecclesiastico, die in Anlage und Durchführung ihres Gegenstandes augenscheinlich Beda's hieher gehörige Arbeiten de Temporibus und de temporum ratione zum Vorbilde hat.[2]) Über seine dem König Lothar gewidmete Schrift de anima haben wir an einem anderen Ort einläßlich berichtet;[3]) hier dürfen wir sein großes encyclopädisches Werk de Universo in 22 Büchern nicht unerwähnt lassen, welches Hraban c. a. 844 während seines Aufenthaltes auf dem Petersberge zusammenstellte und zunächst seinem Freude Haymo widmete, später aber, da König Ludwig der Deutsche es zu sehen wünschte, auch eine Widmung an diesen beifügte. Wie er selbst angibt, wollte er de rerum naturis und de verborum proprietatibus handeln, jedoch so, daß neben der natürlichen Bedeutung und Wesenheit des Besprochenen auch die mystische und allegorische zu ihrem Rechte käme. Wie nach Hieronymus das gesammte Alte Testament in 22 Büchern vorliegt, so wollte auch Hraban alles Wissenswürdige, was es für ihn und seine Zeit gab, in derselben Zahl von Büchern abhandeln. Die ersten fünf Bücher handeln von Gegenständen der kirchlichen Lehre, von Gott und der heiligen Trinität, von den Engeln,[4]) von den urzeitlichen

---

[1]) Præparamenta septem artium liberalium, multa juvenis volumina composuit. (Trithem. Rabani Mauri Vita.)

[2]) In neuerer Zeit hat Cousin auch einige in das Gebiet der Dialectica einschlägige Schriften, für deren Abfassung durch Hraban die handschriftliche Überlieferung zeugt, aufgefunden und in seinen Ouvrages inedits d'Abelard veröffentlichet. Aber abgesehen davon, daß sich gegen Hraban's Urheberschaft immerhin gewichtige Bedenken erheben lassen, müssen wir uns eines Eingehens auf ihren Inhalt schon deßhalb enthalten, weil die Erörterung desselben über die dieser Arbeit gezogenen Gränzen hinausfällt, und sich weit besser in einer folgenden, auf den Beginn des Zeitalters der eigentlichen Scholastik eingehenden Arbeit nachholen läßt.

[3]) In unserer Schrift: Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie u. s. w.; siehe oben S. 32, Anm. 1.

[4]) Univ. lib. I. — Damit ist zu vergleichen Isidor Origg. VII, c. 1—5.

Menschheitspatriarchen, deren Namen erklärt werden, von den Patriarchen des hebräischen Volkes und der typischen Bedeutung ihrer Namen, von allen sonstigen im A. T. vorkommenden bedeutenden und bedeutungsvollen Personen und Namen, von Jesus Christus und allen übrigen in der neutestamentlichen Geschichtserzählung vorkommenden Personen,[1]) von den Martyrern, von Kirche und Synagoge, Religion und Glaube, von den Klerikern, Mönchen und übrigen Gläubigen, von Häresie und Schisma[2]) zusammt einem kurzen Abriß des kirchlichen Glaubenssystems nach den Lehrentscheidungen der rechtgläubigen Kirche, von der heil. Schrift und ihren Übersetzungen, von den Evangelienkanonen des Ammonius, von den Canones der Concilien, vom Ostercyclus,[3]) von den gottesdienstlichen Officien, Opfern, Sacramenten. Vom sechsten Buche an wird von profanen Gegenständen gehandelt, und zwar zuerst vom menschlichen Leibe und seinen Theilen,[4]) aber mit durchgängiger Beziehung auf Aussprüche der Schrift und damit verbundener allegorisch-moralischer Ausdeutung der Organe, Theile und Glieder des menschlichen Leibes. Daran schließen sich Abschnitte über die verschiedenen Lebensalter,[5]) Verwandtschaftsverhältnisse, Ehe und Tod, Mißgeburten und Ungeheuer.[6]) Damit bildet sich der Übergang zur Thierwelt,[7]) von deren Hauptclassen im achten Buche[8]) die Rede ist. Im neunten Buche beginnt die allgemeine Naturlehre, die vorzugsweise vom Himmel, von den Himmels- und Lufterscheinungen handelt.[9]) An den astronomischen Theil der Naturlehre schließt sich die Zeitkunde an (10. Buch).[10]) Darnach

---

[1]) Univ. Libb. II. III. IV, 1. Vgl. Is. Origg. VII, 6—10. — Die Erklärung der alttestamentlichen Namen ist aus Hieronymus geschöpft.

[2]) Univ. IV, 2—10. Vgl. Is. Origg. VII, 11; VIII, 1—4.

[3]) Univ. V, 1—9. Vgl. Is. Origg. VI.

[4]) Univ. VI, 1 ff. Vgl. Is. Origg. XI, 1.

[5]) Univ. VII, 1. Vgl. Is. Origg. XI, 2.

[6]) Univ. VII, 2—6. — Is. Origg. IX, 5—7; XI, 2. 3.

[7]) Univ. VII, 8. — Is. Origg. XII, 1.

[8]) Vgl. Is. Origg. XII, 2—8.

[9]) Vgl. Origg. XIII, 1—7. 10. 11; ferner III, 38. 40. 60.

[10]) In dieser werden abwechselnd Origg. V, 28—39 und Beda de temporum ratione benützt.

folgt die Lehre vom Wasser und den wässerigen Naturerscheinungen (11. Buch);[1]) zwei weitere daran sich schließende Bücher geben eine Charakteristik der mannigfachen Gestaltungen der Erdoberfläche und in Verbindung damit eine Art Erd- und Länderbeschreibung.[2]) Das 14. Buch handelt von den baulichen Einrichtungen der Städte und den verschiedenen Arten von Gebäuden und Wohnungen.[3]) Durch Ideenassociation führt die Erwähnung der Tempel auf das heidnische Religionswesen hinüber,[4]) sofern dieß durch Dichter, Sibyllen, Magier vertreten ist (Buch 15).[4]) Das Heidenthum erinnert Hraban an die Vielheit der Völkersprachen (16. Buch), woran sich eine Aufzählung der aus Bibel und Profanautoren bekannten Völkernamen, ferner die Nomenclatur der gesammten aus griechischen und römischen Schriftstellern bekannten politischen und militärischen Organisationen, sowie der civilrechtlichen Institutionen anknüpft.[5]) Sodann kommt (17. u. 18. Buch) die Rede auf die Mineralien,[6]) auf Maß und Gewicht,[7]) Zahlenlehre,[8]) Musik[9]) und Medicin;[10]) das 19. Buch handelt von Feldbau, Baumzucht und Gartenpflege,[11]) Buch 20. vom Kriegswesen[12]) und Schiffbaukunde,[13]) Buch 21. vom Bauwesen, von Bildhauerei, Malerei, Tischlerei, Weberei, Kleidung und Schmuck,[14]) Buch 22. von Küche und Keller, von häuslichen und landwirthschaftlichen Geräthen.[15]) Das ganze Werk steht, wie die in den Noten bereits

---

1) Vgl. Origg. XIII, 10. 13—16. 18—22.

2) Univ. Lib. XII. XIII. Vgl. Origg. XIV, 1—9.

3) Vgl. Origg. XV, 2—16. — Die Aufzählung und Erklärung der biblischen Städtenamen (Univ. XIII, 1) ist aus Hieronymus entlehnt.

4) Vgl. Origg. VIII, 6—11.

5) Vgl. Origg. VIII, 6—11.

6) Vgl. Origg. Lib. XVI.

7) Vgl. Origg. XVI, 25. 26.

8) Vgl. Origg. III, 3.

9) Vgl. Origg. III, 5.

10) Vgl. Origg. IV, 1—3. 5. 6.

11) Vgl. Origg. Lib. XVII.

12) Vgl. Origg. Lib. XVIII.

13) Vgl. Origg. XIX, 1—6.

14) Vgl. Origg. XIX, 8—26.

15) Vgl. Origg. Lib. XX.

gegebenen Nachweisungen veranschaulichen, auf dem von Isidorus Hispalensis unter den Titel Origines oder Libri Etymologiarum gelieferten encyclopädischen Werke, aus welchem der weitaus größere Theil der Arbeit Hrabans wörtlich oder fast wörtlich herübergenommen ist. In dem Abschnitte von der Zeitkunde ist, wie in den Noten angedeutet wurde, auch Beda zu Hilfe genommen, das Capitel von den Sibyllen mit Entlehnungen aus Lactantius ausgestattet; die auf die palästinensische Geographie und biblische Namenerklärungen bezüglichen Abschnitte sind aus Hieronymus geschöpft. Von Originalität kann sonach keine Rede sein; was Hraban aus Eigenem hinzuthat, bezieht sich lediglich auf die mystisch-allegorischen Ausdeutungen natürlicher Gegenstände unter reichlicher Anführung von Bibelstellen, in welchen diese Gegenstände in tropischem und figürlichem Sinne erwähnt werden. Von Isidors Werke bleiben bloß die ersten zwei Bücher unbenützt,[1]) welche, von den Künsten des Triviums handelnd, nichts Sachliches zum Gegenstande haben; von einem Eingehen auf die Künste des Quadriviums kann Hraban in soweit nicht völlig absehen, als dieselben entweder mit der allgemeinen Naturlehre, oder mit den Künsten und Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens, das er nach seiner Breite darlegen will, auf's Engste verschlungen sind. Im Übrigen steht Hrabans Werk in Bezug auf die Anordnung und Gliederung des Stoffes jenem Isidors weit nach, und bekundet sich auch hierin als eine abgeschwächte Copie desselben; die erbaulichen Zuthaten derselben zu dem streng sachlichen Inhalte der Arbeit Isidors entsprechen zwar dem Geschmacke und Bedürfniß jener Zeit, sind aber strenge genommen nur Verwässerungen des häufig verkürzten sachlichen Inhaltes des Werkes Isidors. Indeß, wir halten es für ungeziemend, hier strenge zu richten; wir haben uns den Zweck der Arbeit Hrabans vor Augen zu halten, und dürfen seinem großartigen Sammlerfleiße die gebührende Anerkennung um so weniger vorenthalten, weil er eben durch diesen am meisten nützte, wie sich insbesondere an seinen exegetischen Arbeiten erprobte. Von diesen, so wie von

---

[1]) Mit Ausnahme dessen, was Hraban über Begriff und Eintheilung der Philosophie sagt; denn dies ist bei ihm, wie bei Alcuin (siehe oben S. 27) aus Is. Origg. II, 24 entlehnt.

jenen seiner Freunde Haymo, Liutbert, Walafrid Strabo und anderer zeitgenössischer Schriftsteller wird im folgenden Abschnitte dieses Buches des Näheren die Rede sein.

Fulda war für jene Zeit ein Lichtpunct, welcher geistiges Leben nach verschiedenen Richtungen hin ausstrahlte, und auch anderwärts weckte. Nachdem Haymo, der ehemalige Mitschüler und spätere Gehilfe Hrabans in der Leitung der Fuldaer Schule Bischof von Halberstadt geworden war, gründete er eine Dombibliothek daselbst, sowie ein Kloster, das er mit Mönchen aus Hersfeld (Hirschfeld), woselbst er gleichfalls gelehrt hatte, besetzte. Liutbert wurde der erste Abt des Klosters in Hirschau, welches a. 838 durch Graf Erlafrid gestiftet, mit Mönchen aus Fulda besiedelt wurde. Schon früher, a. 822, waren von Hraban unterrichtete Mönche in das neugestiftete sächsische Kloster Corvey abgegangen. Walafrid Strabo, Hrabans Nachfolger in der Leitung der Fuldaer Schule, wurde a. 842 Abt zu Reichenau, und trug das Seinige zum Aufblühen der Schule dieses Klosters bei, deren Glanzzeit in's nächstfolgende Jahrhundert fällt. Auch mit St. Gallen steht Walafrids Name in Verbindung; er soll nach Einigen seine ersten Studien daselbst unter Grimoald, einem Schüler Alcuins und eifrigsten Förderer des geistigen Aufstrebens dieses Klosters, nachmals Abt desselben (841—872), gemacht haben.[1]) Dem Kloster Reichenau gehörte um dieselbe Zeit der Mönch Ermenrich an, dessen Grammatik in neuester Zeit zum ersten Male durch Dümmler[2]) vollständig edirt, dem Abte Grimoald von St. Gallen gewidmet ist. Rudhart, ein Schüler Hrabans und Walafrids, verpflanzte die Fuldaische Lehrweise nach Hirschau (a. 859), und zog durch den Ruf seiner Gelehrsamkeit viele Schüler dahin; er hinterließ neben sonstigen literarischen Arbeiten Schriften über die Rechenkunst, die Meßkunde und anderweitige Künste. So sehen wir Fulda in lebendigem Connexe mit den bedeutendsten

[1]) Dagegen ist jedoch zu erinnern, daß Grimoald nicht selbst Mönch war, und auch als Abt von St. Gallen sich größtentheils am Hofe des Königs Ludwig aufhielt, dessen Archicapellan er war.

[2]) Halle, 1873.

geistigen Bildungsstätten Deutschlands in damaliger Zeit; auch St. Gallen hat im 9. Jahrhundert aus Fulda Licht empfangen: der St. Galler Mönch Werembert von Chur († 884) und der Abt Hartmot (872—883) sind in Hrabans Schule gebildet worden.

Unter den Schülern, welche Hraban zuströmten, befand sich auch Heiric von Auxerre († c. a. 881), der in der Geschichte der mittelalterlichen Logik einen Namen hat,[1]) und unter seinen vielen Schülern auch Lothar, einen Sohn Karls des Kahlen zum Zuhörer hatte. Sein Nachfolger im Lehramte war Remigius von Auxerre († 908), der sich sowol unter Heiric's Leitung als auch zu Ferrieres unter Servatus Lupus gebildet hatte, so daß er doppelseitig durch die von Alcuin ausgegangene Anregung berührt erscheint. Mit Hucbald, dem Leiter der Klosterschule zu St. Amand, der gleichfalls unter Heiric studirt hatte, wurde er vom Erzbischofe Fulco nach Rheims berufen, um die gesunkene Schule daselbst wieder zu heben. Nach Fulcos Tod treffen wir Remigius zu Paris, woselbst er die erste öffentliche Schule, aus welcher später die Pariser Universität herauswuchs, errichtete. Er lehrte daselbst Grammatik und die freien Künste nach Marcianus Capella, Philosophie und Dialektik aber nach Augustinus;[2]) es läßt sich vermuthen, daß er in gleicher Weise auch Theologie gelehrt haben werde, wie denn in der That von ihm eine Reihe von Bibelcommentaren nebst einer Auslegung der heiligen Messe vorhanden ist. Hucbald machte sich im Besonderen durch Schriften über die Musik verdient,[3]) in welchen der erste Schritt über die von Boethius gegebenen

---

[1]) Vgl. Cousin, Oeuvres ined. d'Abelard p. 621. — Hauréau phil. scolast. I, 135 ff. — Prantl, Gesch. d. Log. II, 41 ff.

[2]) Damit sind die zwei pseudo-augustinischen Schriften de decem categoriis und de dialectica gemeint.

[3]) Dieselben erschienen zum ersten Mal gedruckt im ersten Bande der vom Fürstabt Gerbert von St. Blasien herausgegebenen Scriptores ecclesiastici de Musica sacra potissimum, ex variis Italiæ, Galliæ et Germaniæ codicibus collecti et nunc primum publica luce donati. St. Blasien, 3 voll. 4°. In den ersten Band dieses Sammelwerkes ist auch Reginos von Prüm Epistola de harmonica institutione ad Radbodum Archiepiscopum Trevirensem aufgenommen (wiederabgedruckt in Migne's Patrol. lat. tom. 132.)

Unterweisungen hinausgethan und den gepriesenen Erfindungen des Guido von Arezzo vorgegriffen wird, die eben auf Hucbald's Rechnung gesetzt werden zu müssen scheinen; daher man denn auch die Geschichte der abendländisch-europäischen Musik mit Hucbald beginnen läßt.

Wir haben nunmehr die Überschau der von Alcuin hinterlassenen geistigen Nachwirkungen im Karolingerreiche beendet, und wollen hier nur noch kurz einmal auf die schon oben[1]) erwähnte Ansicht zurückkommen, welcher zufolge die von Karl d. Gr. gegründete Hofschule den hiostorischen Anfang der Pariser Universität darstellen würde. Obschon Laboulay's Meinung bereits von Launoy als irrig zurückgewiesen worden war, wurde sie von Crevier, der nach Laboulay abermals die Geschichte der Pariser Universität schrieb,[2]) erneuert, und darauf zu stützen gesucht, daß sich von Alcuin bis auf Remigius von Auxerre herab, unter welchem die Hofschule ihren festen Sitz erlangt habe, eine ununterbrochene Reihe von Lehrern als Nachfolgern Alcuins nachweisen lasse, indem auf Alcuin Hraban, auf diesen Servatus Lupus, sodann Heiric und endlich Remigius von Auxerre gefolgt sei; die Berufung des Remigius nach Paris habe mit dem Plane Karls des Kahlen zusammengehangen, die von seinem Großvater gestiftete Hofschule bleibend nach Paris zu verlegen. Indeß muß Crevier selber zugeben, daß das Letzterwähnte, nämlich die Annahme einer Pariser Hofschule unter Karl dem Kahlen, eine bloße Muthmaßung sei; und noch weniger konnte er erweisen, daß die dem Remigius vorausgegangenen Gelehrten Leiter einer unmittelbar zum Hofe gehörigen Schule an was immer für einem Orte gewesen wären — abgesehen davon, daß Remigius doch wol erst nach Karls des Kahlen Tode († 877) nach Paris gekommen sein kann. Die von Crevier aufgewiesene Succession der Lehrer beweist eben nur eine directe Fortwirkung der von Alcuin ausgegangenen Anregung, die auch wir bis in den Anfang des 10. Jahrhunderts

---

[1]) S. 23.

[2]) Histoire de l'Université de Paris (Paris, 1761), Tom. I, p. 66 ff.

herab verfolgen zu dürfen glaubten, weiter aber nicht mehr verfolgen können, weil mit dem Hinübertritte aus dem 9. in's 10. Jahrhundert die Blüthezeit der Karolingerepoche bereits überschritten ist, und was sich aus ihr an Bildungselementen erhielt, in selbsteigenen Ansätzen sich weiter zu entwickeln strebte. Im Ganzen und Großen trat, wenigstens für die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts, eine Zeit wüster Verroherung ein, während welcher fast nur das Kloster St. Gallen wie ein Leuchtthurm in finsterer Nacht hervorragt, neben ihm auch das benachbarte Reichenau und Hirschau blühen, sonst aber hie und da nur einige wenige kleinere Lichter mit dem Dunkel ringend flimmern.

Ein solches zu hellerem Glanze aufstrebendes Licht jener dunklen Zeiten war das vom Herzog Wilhelm von Aquitanien a. 910 gestiftete Kloster Clugny, dessen zweiter Abt der aus edlem Geschlechte entsprossene Odo war. Die Jugendgeschichte dieses ehrwürdigen Mannes charakterisirt die letzten Ausläufer der Epoche Alcuins und markirt die Grenzscheide derselben; indem sie uns mit dem Martinskloster in Tours und mit Remigius von Auxerre zusammenführt, zeigt sie uns, was mittlerweile aus der von Alcuin geleiteten Schule geworden war, und wie weit sich im Laufe eines Jahrhunderts das durch Alcuin in's Frankenreich verpflanzte Studium der artes ungefähr entwickelt hatte. Odo wurde als Jüngling dem Martinskloster in Tours übergeben, dessen Abt dazumal Herzog Robert war, der sich a. 922 zum König Frankreichs machte. Als Abt überließ er die Leitung des Klosters dem Decan Beliac, Regent der Schule war dazumal Odalric. Odo begann den durch einen vorausgegangenen zeitweiligen Aufenthalt am Hofe des Grafen Fulco von Anjou unterbrochenen Jugendunterricht damit, daß er, nach dem Ausdrucke seines Biographen und Freundes Johannes, das unermeßliche Meer des Priscian zu durchschwimmen sich bemühte. Darnach griff er zum Virgil; ein Traum aber belehrte ihn, daß unter der äußeren Glanzhülle der classischen Bildung nur Moder und Gewürm verborgen sei, und deßhalb wollte er sich unter Beiseitelassung des Studiums der profanen Literatur an die Commentare der Evangelien und Propheten machen. Diesem Vorhaben trat jedoch das Verbot der Lehrer entgegen, die ihn an

ein vorläufiges Lernen der Psalmen verwiesen, und das Studium jener Commentare als eine über sein Alter hinausgehende und gegen die Lehrordnung der Schule verstoßende Beschäftigung erklärten. Dieß bewog ihn, das Martinskloster zu verlassen, und einen Ort aufzusuchen, an welchem das Recht der Lernfreiheit bestünde. Dieser Ort war dazumal Paris, wo Remigius zum ersten Male eine Schule eröffnet hatte, die weder Klosterschule noch Domschule war, und demnach auch die sie Besuchenden nicht dem Zwange einer bestimmten Lehrordnung unterwarf, wie sie für jene kirchlichen Schulen festgestellt war und aufrecht erhalten werden mußte. Was Remigius und Hucbald in Paris lehrten, ist bereits erwähnt worden; wir müssen annehmen, daß Odo seine Scheu vor weltlichen Studien daselbst überwand, und dieselben nach Anweisung Alcuins zur Unterlage jener theologischen Studien machte, die er nach seiner abermaligen Rückkehr nach Tours betrieb. Es wird von ihm berichtet, daß er eine selbsteigene Bibliothek von 100 Bänden besaß, und daß die Schriften des heiligen Hieronymus, Augustinus und Gregorius Magnus seine Lieblingslectüre waren. Wir werden berechtiget sein anzunehmen, daß er diese Bibliothek sich in Paris erwarb, und damit ausgestattet in's Martinskloster zu Tours zurückkehrte. Daselbst gab er sich zunächst dem von ihm ersehnten Studium der heiligen Schrift hin, für das man ihn jetzt reif erachtete; dann zog er sich als Anachoret in eine Einsiedelei zurück, von welcher aus er nur zur Nachtzeit das Grab des heiligen Martinus besuchte. Nach einiger Zeit kam er wieder in's Kloster zurück und wurde Canonicus des Stiftes; er soll in demselben das Amt eines Scholasticus, nach anderweitiger Angabe jenes eines Archicantors bekleidet haben, wozu ihn Hucbalds Unterricht immerhin in besonderem Maße befähiget haben konnte.[1]) Es ist anzunehmen, daß

---

[1]) Eine kleine Schrift über Musik, die wahrscheinlich Odo zum Verfasser hat, ist mitgetheilt in Gerberts Scriptores eccl. de Musica Tom. I, p. 247—251. Gerbert hat dieser Schrift noch einige andere über Musik handelnde Schriften angeschlossen, die in alten Handschriften als Schriften eines Odo bezeichnet, von Gerbert selbst aber nicht als Arbeiten des Odo von Clugny angesehen werden. Den musikalischen Schriften folgen a. a. O. weiter

die Stiftsherren von St. Martin ihn zum Eintritt in ihren Klosterverband eingeladen; seines Verbleibens war indeß daselbst nicht, er fand, was er suchte, erst in seiner Verbindung mit Berno, dem ersten Abte von Clugny, der ihn mit offenen Armen empfieng. Mit diesem Ausscheiden aus dem Kloster zu Tours ließ Odo wol auch für immer hinter sich, was er sich zu Paris aus dem Unterrichte des Remigius angeeignet hatte. Wir hörten oben, daß Remigius in Paris die pseudoaugustinischen Schriften de Dialectica und de decem Categoriis erklärte. Obschon bisher kein schriftlicher Commentar des Remigius über diese Schrift aufgefunden wurde, so ist doch eine ausführliche Arbeit solcher Art von Heiric, dem Lehrer des Remigius, erhalten geblieben; von Remigius selber aber erübrigt ein handschriftlicher Commentar zu dem Werke des Marcianus Capella über die sieben Künste, worin natürlich auch der die Dialektik commentirende Theil diese Disciplin schon in erweitertem Maßstabe dargestellt enthalten sein muß. Diese commentirende Erweiterung der dem früheren Mittelalter bekannten Unterweisungen in der Dialektik kündiget das Hinausschreiten über das Zeitalter Alcuins an, der bei einer bloßen Wiedergabe des bei Isidor und Cassiodor Gefundenen stehen geblieben war; es erklärt sich aber hieraus zugleich auch das Verhalten Odo's und ähnlich Gesinnter, die in der religiösen Erbauung und Meditation ihr Genügen findend, sich in einen entschiedenen Gegensatz zu den Dialektikern gedrängt fühlten und abseits von den Wegen derselben ihre innerliche geistige Befriedigung suchten. Auch dieser Gegensatz, wie er uns hier zunächst in der Gegenüberstellung des klösterlichen und freiweltlichen Studiums entgegentritt, kündigt an, daß das Zeitalter Alcuins überschritten war; er schließt aber im Keime weiter auch einen innerhalb der kirchlichen Theologie selber später hervorgetretenen Gegensatz zwischen der positivistischen und der rationalen oder auch rationalisirenden Richtung in sich, der im 11. und 12. Jahrhundert sich aufschloß und in der nachfolgenden speculativen Theologie des 13. Jahr-

---

noch Regulæ Domini Oddonis super abacum, welche Cantor (Mathematische Beiträge zum Culturleben der Völker. Halle, 1863 S. 292–304) als eine Arbeit des Odo von Clugny zu erweisen sucht.

hunderts seine Versöhnung suchte. Wir ersehen hieraus zugleich, daß wir bei Alcuin kaum erst am Beginne des Zeitalters der Scholastik stehen; denn die Scholastik beginnt mit der Application der Functionen des rationalen Denkens an den überlieferten Lehrstoff der kirchlichen Theologie; im Zeitalter Alcuins war aber kaum erst der Anfang zu einer zusammenhängenden Darstellung des Gesammtinhaltes der kirchlichen Lehre gemacht, und nur bei einzelnen Fragen wurde der Versuch einer rationalen Verständigung unternommen. Eine Ausnahme macht der von der Denkart jenes Zeitalters abseits liegende religiös-philosophische Denkversuch des Scotus Erigena, auf dessen Stellung innerhalb jener Zeit wir weiter unten noch zurückkommen werden.

Zehntes Capitel.

Die Schriftkunde und Schriftauslegung des neunten Jahrhunderts; die Leistungen Alcuins und seiner Schule auf dem Gebiete derselben.

So lange es keine Theologie in Systemform gab, gipfelte die theologische Erudition in der Schriftkunde. Unter den Büchern, die studirt werden sollen, bemerkt Hrabanus in seiner hodegetischen Schrift für den Unterricht der Kleriker,[1]) steht oben an die heilige Schrift, deren Wissenschaft das Fundament, die Vollendung und der Habitus der ächten Weisheit ist. Denn die ewige unwandelbare Weisheit, die vor aller Creatur aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen, wird uns durch die heiligen Bücher zugeleitet, die gleichsam die Gefäße derselben, und Lampen sind, durch welche sie die Welt erleuchtet. Die göttliche Weisheit hat es gefügt,[2]) daß die Bücher der heiligen Schrift ursprünglich in derjenigen Sprache abgefaßt wurden, in welcher sie am Besten auf dem ganzen Erdkreis bekannt werden konnten; den einzelnen

[1]) Institut. cleric. III, 2.
[2]) O. c., c. 3.

Völkern aber sollten sie durch Übertragungen in ihre Sprache zugänglich gemacht werden. Da die Ursprache der Menschheit das Hebräische war, so sind die älteren Bücher der heiligen Schrift in dieser Sprache abgefaßt;[1]) in dieser ältesten Sprache abgefaßt sollte die Kunde der göttlichen Weisheit den Völkern in den Zeiten heidnischer Verirrung erhalten, und der nach dem göttlichen Wahrheitsworte lechzenden Welt zugänglich bleiben; wie denn in der That alle besseren Erkenntniße der Heidenwelt auf die alttestamentliche Bibel, speciell auf die Mosaischen Bücher zurückzuführen sind. Aber nicht bloß hebräisch, sondern auch in griechischer und lateinischer Sprache sollte das Wort der heiligen Weisheit niedergelegt werden, gleichwie auch die über dem Kreuze Christi angebrachte Schrift in jenen drei Sprachen abgefaßt war. Damit ist einerseits auf das Mysterium der heiligsten Dreieinigkeit, anderseits auf die Dreitheilung des Erdkreises zur Zeit Christi in Asien, Griechenland und lateinische Welt hingedeutet. Eine Fügung der göttlichen Weisheit ist es,[2]) daß das Verständniß der heiligen Schrift gewißen Schwierigkeiten unterliegt, die in der eigenartigen Einkleidung ihres Weisheitsinhaltes begründet ist; es sollte hiedurch der menschliche Hochmuth beschämt, und der Forschergeist angestachelt werden, zugleich aber der Reiz der in ihr gebotenen Belehrung erhöht werden; jedermann weiß, daß die figürliche, gleichnißweise Sprache besser gefällt, als die schlichte bildlose Belehrung und Unterweisung. Neben dunklen, schwierigen Stellen kommen aber auch plane, leichtverständliche vor; und es gibt wol kaum eine Stelle der ersteren Art, die sich nicht durch eine andere der letzteren aufhellen ließe. Auch dieß ist eine Vorkehrung der göttlichen Weisheit, die den Fleiß der Forschung nicht abschrecken, sondern reizen und üben will.

Die Dunkelheiten der Schrift rühren daher, daß das in ihr Gesagte entweder in unbekannten oder in mehrdeutigen Ausdrücken geboten wird.[3]) Beide Arten von Ausdrücken können entweder

---

[1]) O. c., c. 7.
[2]) O. c., c. 3.
[3]) O. c., c. 8 ff.

im eigentlichen, oder in übertragenem Sinne gemeint sein. Ausdrücke, die nach ihrem eigentlichen Sinne zu verstehen sind, können unbekannt sein, weil sie einer fremden Sprache angehören. Für diesen Fall hat man entweder jene Sprache zu erlernen, oder diejenigen, deren Muttersprache sie ist, zu befragen, oder die Interpreten nachzuschlagen. Gehört der Ausdruck unserer eigenen Sprache (d. i. der lateinischen) an, so wird er durch die Gewohnheit des Lesens und Hörens verständlich. Eine praktische Regel ist, sich die nicht verstandenen Worte und Redeweisen genau einzuprägen, um sofort, wenn man auf einen Sachkundigen stößt, denselben gleich befragen zu können. Die feineren Nuancen der Bedeutungen hat man aus Grammatikern und Rhetoren zu erlernen. Kommt das unbekannte Wort in figürlichem Sinne vor, so kann abermals die Übersetzung und etymologische Erklärung zum Verständniß der übertragenen Bedeutung verhelfen; so z. B. die etymologische Erklärung der in figürlichem Sinne vorkommenden Namen Adam, Jerusalem u. s. w. In anderen Fällen aber ist eine Realerklärung, eine Verständigung über die Natur und Wesenheit, über die Eigenschaften des in figürlichem Sinne erwähnten Objectes nothwendig. Wer die Eigenschaften bestimmter Thiere, Pflanzen, Steine kennt, wird auch die auf diese Eigenschaften bezüglichen Redeweisen der heil. Schrift verstehen. Die Schrift mahnt z. B. zur Schlangenklugheit; wem bekannt ist, daß die angegriffene Schlange ihren Körper preisgibt, um ihren Kopf zu retten, wird verstehen, daß wir, um unseres Hauptes Christus nicht verlustig zu gehen, unseren Leib unseren Verfolgern preis zu geben bereit sein sollen. Auch Kenntniße aus der Zahlenkunde und Musikkunst hellen unverstandene Redeweisen der Schrift auf. Mehrdeutigkeit kann bei Worten, welche sensu proprio zu verstehen sind, kaum vorkommen. Der Context, die Tendenz der Rede, oder im Nothfall die Befragung der Ausleger muß in einem solchen Falle Licht verschaffen. Man hat sich nur davor zu hüten, daß man nicht etwa eine figürliche Rede für eine sensu proprio gemeinte nehme, und umgekehrt eine wörtlich zu verstehende Rede nicht in eine figürliche umdeute. Es steht indeß fest, daß die heilige Schrift sehr vieles Figürliches enthalte; und schon der Apostel klagt über die jüdische Blindheit, die dieß nicht erkennen wollte.

Als allgemeine Regel steht fest, daß Alles, was buchstäblich verstanden weder zur Erkenntniß der Glaubenswahrheit noch zur sittlichen Unterweisung dienlich ist, figürlich gemeint sein müsse; kommen also in der Schrift Äußerungen vor, die wörtlich verstanden etwas Glaubenswidriges und Sündhaftes lehren würden, so müssen sie figürlich verstanden werden. Hiebei ist weiter zu beachten, daß der mit einem bestimmten Ausdruck verbundene figürliche Sinn nicht selten wechselt, ja sogar in sein Gegentheil umspringt, wie z. B. der Sauerteig bald etwas Schlimmes, Corruptives, bald etwas Gutes, Heilsames bedeutet. Es kommt ferner vor, daß eine und dieselbe Stelle eine mehrfache figürliche Deutung zuläßt, ohne daß sich entscheiden ließe, welche unter denselben die vom Verfasser des heiligen Buches gemeinte sein möge. In diesem Falle darf man annehmen, daß der heilige Geist, unter dessen Erleuchtung der Hagiograph schrieb, gewiß auch die von frommen erleuchteten Lesern aufgespürten zuläßigen Deutungen vorausgeschaut habe, und diese sonach in die göttliche Tiefe und Wahrheit des heiligen Schriftwortes miteingeschlossen seien. Nur muß dieser vom Leser angenommene Sinn sich durch eine anderweitige Stelle der heiligen Schrift belegen lassen; sonst wäre es doch immerhin bedenklich, eine derartige auf persönlichem Dafürhalten beruhende Deutung, wenn sie auch gegen den Glauben nicht verstößt, als wahren und richtigen Sinn festhalten zu wollen. Hraban verweist des Weiteren über diesen Gegenstand auf Augustins Werk de doctrina christiana, aus welchem er die angegebenen Grundsätze geschöpft zu haben bekennt. Er hat übrigens unter dem Titel: Allegoriæ in sacram Scripturam selbst auch ein Werk abgefaßt, in welchem er eine große Zahl alphabetisch geordneter biblischer Worte nach ihrem figürlichen Sinne zu erklären bemüht war; Isidors Allegoriæ ex Veteri et Novo Testamento mögen ihm hiebei theilweise als Vorbild gedient haben.

Wir hörten bereits aus Beda's Munde, und vernehmen es als ständige Ansicht bei den Schriftstellern der Alcuinischen Epoche, daß zur Würdigung der Tropen und Redefiguren der heiligen Schrift ein genauerer Unterricht in den auf diese Redeweise bezüglichen Partien der Grammatik nöthig sei. Agobard von Lyon

glaubte die Sprache der heiligen Schrift und ihrer kirchlich recipirten Übersetzungen auch in Bezug auf ihr Verhältniß zu den übrigen Regeln der Grammatik in's Auge fassen zu dürfen, und erfuhr hierüber eine Zurechtweisung von Fredegisus, gegen welchen er sich sowol hinsichtlich dieses Punktes, als auch mehrerer anderer kritisch tadelnder Bemerkungen in einer anderen Schrift abwehrend äußert.[1]) Man könne ohne Anstoß sagen, die heiligen Schriftsteller und ihre Übersetzer hätten die Regeln der Grammatik nicht beobachtet.[2]) Damit sei ja keineswegs gesagt, daß sie jene Regeln nicht gekannt oder aus üblem Willen vernachläßiget hätten; wie das eigenthümliche Gepräge des Urtextes aus einer Anbequemung an die menschliche Fassungskraft zu erklären ist, so haben auch die Übersetzer im Bemühen, den Urtext möglichst treu und deutlich wiederzugeben, es darauf ankommen lassen, mitunter die Sprachregeln zu verletzen, weil sie durch dieselben nicht zum Schaden der Sache gebunden sein wollten. Agobard verwahrt sich gegen die Unterstellung, den heiligen Geist, der durch die Propheten und Apostel redete, zum Urheber unedler Ausdrucksweisen gemacht zu haben; möge umgekehrt Fredegisus bedenken, welche Ungereimtheiten aus der Annahme folgen würden, daß der heilige Geist den Aposteln nicht bloß die von ihnen verkündeten Lehren und die Art des Vortrages eingegeben, sondern auch die Worte in ihrem Munde gebildet hätte. Moses entschuldigt sich vor Gott wegen der Unvollkommenheit seiner Rede; sollte sich durch Moses der heilige Geist vor Gott entschuldiget haben? Sollte der heilige Geist die Worte im Munde der heiligen Männer so gebildet haben, wie der Engel im Munde des Reitthieres Bileams, so würde daraus folgen, daß sie vom heiligen Geiste Worte und Ausdrücke empfiengen, deren Sinn sie nicht verstanden. Hieronymus hat über diesen Punct nicht so gedacht; Paulus selber gesteht, daß ihm die Wohlredenheit kunstgeübter Lehrer abgehe, fügt aber auch bei: Non in sermone regnum Dei, sed in virtute. Was endlich die alten Ausleger betrifft, welche Fredegisus als unantastbar hinstellen wolle, so hat bereits

---

[1]) Liber adversus Fredegisum.

[2]) O. c., c. 7—13.

Augustinus in seinem Werke gegen Faustus ausgesprochen, daß ihre Bücher nicht cum credendi necessitate, sondern cum judicii libertate zu lesen seien.

Die Exegese des früheren Mittelalters stand, wie wir bereits an Beda's Arbeiten aufzeigten, ganz auf dem Grunde der patristischen Schriftauslegung, und war zum größeren Theile nur eine sammelnde Reproduction derselben. Es handelte sich demgemäß auch um eine Orientirung darüber, welche Schriften aus der reichen exegetischen Literatur des patristischen Zeitalters für die Erklärung der einzelnen biblischen Bücher vorzugsweise und in erster Linie zu verwerthen wären. Eine solche Orientirung bietet der St. Galler Mönch Notker Balbulus († 912) in einer seinem Schüler Salomo, nachmaligem Bischofe von Constanz gewidmeten Schrift de interpretibus divinarum Scripturarum.[1]) Die einzelnen Bücher der Reihe nach durchgehend empfiehlt Notker für die Auslegung der Genesis je nach verschiedenen Zwecken der Erklärung die Quæstiones hebraicæ des Hieronymus, die Auslegungen des Origenes, Augustins 12 Bücher de Genesi ad literam, sowie die libros duos adversus Manichæos und zwei weitere Bücher contra Faustum, die Bücher XI—XIV de civitate Dei, das Hexaemeron des Ambrosius, Beda's Erklärung der Genesis, einen von Paterius angefertigten Auszug aus den Schriften Gregors d. Gr. Für das zweite und dritte Buch Mosis empfiehlt Notker die Homilien des Origenes; für den ganzen Pentateuch und die zwei darauf folgenden Bücher Josue und Richter insgemein Augustins Locutionum Libb. VII und 82 Quæstt. in Heptateuchum. Der von Eugippius angefertigte Auszug des Schönsten und Tiefsten aus Augustin's Schriften bietet Orientirungen, die sich über alle geschichtlichen Bücher des A. T. bis auf die libros Regum herab und über die Propheten ausdehnen, obschon speciell für die Propheten auch Hieronymus genügen kann. Auf die Hagiographen übergehend, empfiehlt Notker für die Psalmen in erster Linie die Erklärungen von Origenes und Augustinus, aus dessen Werken Prosper sehr vieles für das Ver=

---

[1]) Zuerst mitgetheilt in Pez Thesaur. Anecdot. Tom. I, pars 1. — Wieder abgedruckt Migne Patrol. lat. tom. 131, p. 994 ff.

ständniß der Psalmen Dienliche ausgezogen hat, ferner den Arnobius Rhetor, Hilarius von Poitiers und Cassiodor nebst der von Hieronymus angefertigten Übersetzung der Psalmen aus dem Urtexte. Die von Hieronymus hingestreuten Saatkörner zum Verständniß der Sprichwörter haben bei Beda Frucht getragen. Für die Erklärung des Ecclesiastes läßt sich einzig Hieronymus benützen, da sonst kaum etwas Anderes über dieses Buch vorhanden ist. Für das Hohelied sind zwei Homilien des Origenes zu empfehlen, der darin, wie Hieronymus versichert, sich selbst übertroffen haben soll. Salomo würde sich ein Verdienst erwerben, wenn er seiner Zeit bei gegebener Gelegenheit eine Übertragung dieser von Hieronymus nicht übersetzten Arbeit veranlassen würde. Einstweilen möge ein kurzes aber tiefdringendes Büchlein des Justus von Lyon nebst demjenigen, was Gregor d. Gr. und Beda für die Auslegung des Hohen Liedes leisteten, genügen. Einen Ausleger für die Bücher Sirach und Sapienz weiß Notker nicht zu nennen; dagegen spendet er den Moralien Gregors über Job hohes Lob, und erwähnt einen von dem Irländer Ladkenus angefertigten Auszug daraus. Die Erklärungen Beda's zu Tobias und Esdras erscheinen ihm mehr angenehm als nützlich, da Beda den geschichtlichen Inhalt beider Bücher rein in Allegorien umgedeutet habe. Über die Bücher Judith, Esther, Paralipomena, Makkabäer will Notker gar nicht um Auslegungen gefragt werden, da dem Inhalte dieser Bücher kein maßgebendes kanonisches Ansehen zukomme.[1]) Für das Neue

---

[1]) Ipsa enim in eis litera non pro auctoritate, sed tantum pro memoria admiratione habetur. O. c., c. 3. — Die Mittelalterlichen hielten sich an die Äußerung des Hieronymus in der Præf. in libb. Salomon.: Fertur et Jesu filii Sirach liber et Sapientia Salomonis . . . . Sicut Judith et Tobiæ et Maccabæorum libros legit quidem ecclesia, sed inter canonicas scripturas non recipit, sic et hæc duo volumina legit ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. Auch Gregor d. Gr. (Moral. XIX, 21) unterscheidet zwischen libris canonicis und non canonicis sed tamen ad ædificationem ecclesiæ editis. — Hugo von St. Cher († 1263) unterscheidet (Prol. in Eccli.) zwei Arten von Apokryphen, und rechnet zur zweiten Classe jene, quorum auctor ignoratur, sed de veritate non dubitatur, ut est liber Judith

Testament empfiehlt Notker alle Commentare Beda's über die neutestamentlichen Bücher; aus der patristischen Literatur werden hervorgehoben: Hieronymus für das Matthäusevangelium, für die Briefe an die Galater, an Titus und Philemon, zusammt den responsiones ad interrogationes Algasiæ et Hebidiæ; Augustinus für das Johannesevangelium und den ersten Johannesbrief sowie für die Auslegung der Bergpredigt, Ambrosius für das Lukasevangelium und die Paulinen, Origenes für den Römerbrief; für die Evangelien insgemein die Homilien der berühmtesten Väter und Lehrer: Origenes, Chrysostomus, Augustinus, Leo, Gregor, Beda zusammt den Quæstt. Augustins und dem Collectarium des Eugippius; für das Verständniß verschiedener specieller Puncte der Paulinischen Briefe die Responsionen des Hieronymus und Augustinus, für die Apokalypse Augustinus, Hieronymus und Gregor. Für die Apostelgeschichte und die sieben kanonischen Briefe hat Notker bloß Beda zu nennen. Wir sind schon oben[1]) bei Alcuin auf eine relative, obschon nicht constant festgehaltene Unterscheidung der deuterokanonischen Bücher des A. T. als sogenannter Apokryphen von den protokanonischen aufmerksam geworden, und können dieselbe bis in's 13. Jahrhundert herab verfolgen. Wir haben jedoch schon bei Alcuin gesehen, daß diese Auseinanderhaltung dem kirchlichen Ansehen der deuterokanonischen Bücher keinen Eintrag that, und daß man sich des geschichtlichen Grundes derselben stets bewußt blieb. Hraban unterscheidet ausdrücklich zwischen dem jüdischen und dem von der Kirche recipirten Kanon der alttestamentlichen Schriften; die Kirche habe zu den von den Juden unterschiedenen drei Classen heiliger Bücher, welche zusammen 22 oder 24 Bücher ausmachen, eine vierte Classe hinzugefügt, deren Bücher von den Juden für apokryph ausgegeben, in der Kirche aber als libri divini geehrt werden. Der jüdische Kanon unterscheidet Gesetzesbücher,

---

et Maccab., liber Sap. et Eccli, Tobiæ et Pastor. Et hos recipit ecclesia non ad fidei dogmatum assertionem, sed ad morum instructionem.

[1]) Siehe S. 65, Anm. 1.

[2]) Instut. Cleric. II, 53; III, 7.

Prophetenbücher, Hagiographen; unter die ersten gehören die fünf Bücher Mosis; der Prophetenbücher sind acht: Josue, Richter, Samuel, Könige, Jesaias, Jeremias, Ezechiel und das Buch der 12 kleinen Propheten; Hagiographen werden neun aufgezählt: Job, Psalmen, Sprüche, Prediger, Hoheslied, Daniel, Paralipomena, Esdras, Esther. Werden Ruth und Klagelieder Jeremiä als besondere Bücher gezählt, so ergeben sich damit 24 Bücher, welche Hraban mit den 24 Ältesten der apokalyptischen Vision parallelisirt. Nach der von Hraban befolgten Zählungsweise ergeben sich unter Hinzuziehung der deuterokanonischen Schriften 45 Bücher des A. T., die mit den 27 neutestamentlichen die Summe von 72 Büchern ergeben; Hraban parallelisirt abermals diese Zahl mit jener der von Moses auserlesenen weissagenden 72 Ältesten und jener der 72 Jünger des Herrn, so wie mit der biblischen Gesammtzahl der Völker, welchen das Evangelium gepredigt werden sollte.

Man kann der Schule Alcuins das Zeugniß nicht versagen, für die Erklärung der heiligen Schrift das für ihr Zeitalter Mögliche mit rüstigem Fleiße und aufrichtigster Hingebung an den Gegenstand der Arbeit geleistet zu haben. Wir wissen bereits, welche Mühen Alcuin aufwendete, um einen correcten Text der lateinischen Bibel herzustellen; er versuchte sich aber nebenher auch in einer Reihe exegetischer Arbeiten, die allerdings an Zahl und Werth hinter jenen Bedas zurückstehen, jedenfalls aber ein achtungswürdiges Zeugniß seines Fleißes sind, und die exegetische Tradition der früheren Jahrhunderte weiter fortleiten halfen. Der eigentliche Exeget der Schule Alcuins war Hrabanus Maurus, der seine commentirende Thätigkeit fast über die gesammte Bibel erstreckt zu haben scheint.[1]) Die gedruckt vorliegenden Commentare umfassen alle historischen Bücher des A. T. mit Ausnahme des Buches Tobias, ferner die Sapientialbücher mit Ausnahme des Predigers, den bereits Alcuin commentirt hatte, von poetischen Stücken das Hohelied, während er seinen Freunden Haymo und Walafrid über-

---

[1]) Vgl. hierüber die Zeugniße seines Biographen Rudolph und anderer, seiner Zeit näher stehender Männer: Bähr Gesch. d. röm. Literatur im karolingischen Zeitalter (Carlsruhe, 1840) S. 427, Anm. 7.

lassen hatte, die Psalmen zu commentiren; von den größeren Propheten bearbeitete er Jeremias, Ezechiel, Daniel. Jesaias wurde durch Haymo erklärt, auf eine Erklärung der kleineren Propheten treffen wir aber in diesem Zeitraume erst bei Remigius von Auxerre. Auch liegt uns Hrabans Commentar über Daniel nicht vor. Für das Buch Job schienen diesem Zeitalter Gregors Moralia zu genügen, aus welchen Odo von Clugny einen Auszug anfertigte. Unter den neutestamentlichen Schriften ließ Hraban den Matthäus unbearbeitet, vermuthlich darum, weil das Matthäusevangelium in seinem Zeitalter mehrere Erklärer gefunden hatte. Seine Commentare zu den übrigen drei Evangelisten liegen nicht vor, daher wir uns für Alcuins Jahrhundert mit dem von Alcuin verfaßten Commentar zum Johannesevangelium zu begnügen haben. Eben so fehlen uns Hrabans Commentare zur Apostelgeschichte und zu den sieben katholischen Briefen; wir haben bloß seine Erklärung der Paulinen, die übrigens in diesem Zeitalter öfter commentirt wurden, nachdem bereits Alcuin an die Auslegung der Briefe an Titus, Philemon, Hebräerbrief gegangen war. Eben so finden wir, den Commentar des Ambrosius Autpertus[1]) mit eingerechnet, die Apokalypse in diesem Zeitraum dreimal erklärt, neben Alcuin nämlich auch noch von Remigius von Auxerre. Andere exegetische Schriftsteller dieses Jahrhunderts außer den Genannten sind Sedulius der Jüngere, ein Irländer, von welchem Collectaneen zu den Paulinischen Briefen und Erklärungen zu den synoptischen Evangelien vorhanden sind; von Claudius Turin, von welchem ein Commentar zum Galaterbriefe und Bruchstücke von Erklärungen zu verschiedenen anderen Schriften des Neuen, wie des Alten Testamentes vorliegen; Druthmar von Aquitanien, der in Corbie und Stablo (im Lüttich'schen) sich aufhielt, und einen Commentar über Matthäus hinterließ; Angelomus, Mönch des Klosters Luxeu in Burgund, von dessen exegetischen Arbeiten noch Erklärungen über die Genesis, Samuel, Könige und Hoheslied vorliegen; Florus von Lyon, der

[1]) Ambrosius Autpertus, aus Frankreich gebürtig, ließ sich im Kloster des heiligen Vincentius bei Benevent nieder, dessen Abt er zuletzt wurde; † 778.

aus Augustins Schriften eine Erklärung der Paulinischen Briefe zusammentrug; Paschasius Radbertus, dem Kloster Corbie angehörig, der einen ausführlichen Commentar über Matthäus, eine Auslegung des Psalm 44 und fünf Bücher Erklärungen über die Klagelieder Jeremiä schrieb. Ein fruchtbarer exegetischer Schriftsteller war auch Remigius von Auxerre, von dessen Auslegungsschriften außer den schon vorhin genannten uns Commentare über Genesis, Psalmen, Hoheslied, Oseas und Paulinen erhalten geblieben sind. Die bleibendste Leistung der ganzen Epoche waren des Walafrid Strabo Glossæ ordinariæ, in welchen gewißer Maßen das Gesammtresultat der exegetischen Arbeiten der Schule Alcuins abgesetzt und dem Gebrauche der nächstfolgenden Jahrhunderte übermittelt wurde. Schon Notker Balbulus nennt diese Arbeit unter jenen Werken, deren Benützung und Studium er seinem Schüler Salomo in der oben erwähnten Schrift empfiehlt, bezeichnet sie aber als ein Werk Hrabans, was in sofern nicht unrichtig ist, als jene Glossæ oder kurzgefaßten Anmerkungen zum lateinischen Texte der Bibel großentheils aus Hrabans weitläufigen Commentaren gezogen sind. Die Glossæ Walafrids wurden nicht nur während des ganzen Mittelalters benützt, und hiebei zugleich vermehrt und erweitert, sondern erschienen auch sofort nach Erfindung der Buchdruckerkunst in einer Reihe von Auflagen, die mit den zuletzt noch in Douay (1617) und Antwerpen (1634) veranstalteten Abdrücken abschloß.

Indem wir nun die Gesammtheit aller dieser Arbeiten im Einzelnen näher durchgehen wollen, beginnen wir zunächst mit den Auslegungen der alttestamentlichen Bücher, bei welchen wir, soweit Arbeiten Alcuins darüber vorhanden sind, diese immer zuerst berücksichtigen wollen. Über das erste Buch Mosis liegen von Alcuin vor: Interrogationes et responsiones in Genesin, deren Schlußpartie die unter einen besonderen Titel gefaßte Abtheilung de benedictionibus Patriarcharum bildet. Der Grund dieser Abtrennung war die von den vorausgehenden Responsiones abweichende Haltung der auf die letzte Frage (Interrogatio 281) folgenden Responsio. Während nämlich Alcuin in allen vorausgehenden Responsionen sich an des Hieronymus Quæstiones in Genesin

hält, und demzufolge auch größtentheils beim unmittelbaren lehrhaften oder geschichtlichen Wortsinn des biblischen Textes stehen bleibt, erklärt er auf die letzte Frage ausdrücklich, daß die Segensworte des sterbenden Jakob sowol historisch als allegorisch erklärt werden müßten, und in letzterem Sinne auf Christus und die christliche Kirche zu beziehen seien, wie er denn auch hier einem anderen Gewährsmanne folgt, nämlich Gregor dem Großen, aus dessen Moralien die letzte Responsio gezogen ist. Als Fragender wird Alcuins Schüler Sigulf vorausgesetzt, welchem auch die Arbeit gewidmet ist, indem gleich Eingangs erwähnt wird, daß sie eine Beantwortung mannigfacher Fragen sein soll, die Sigulf bei verschiedenen Gelegenheiten an Alcuin gestellt habe. Zugleich entschuldiget sich Alcuin über die Kürze und abgerissene Form seiner Arbeit; er habe die Schrift während einer seiner Reisen abgefaßt, wobei ihm weder die nöthige Muße, noch auch der nöthige Vorrath von Büchern zur Anfertigung einer ausführlicheren und zusammenhängenden Arbeit zu Gebote gestanden sei.

Bei dieser Gelegenheit sei eines anderen Schülers Alcuins, des schon oft genannten Fredegisus gedacht, der als Abt von St. Martin die Erörterung über 1 Mos. 1, 1. 2 in einer besonderen, an die Hofgeistlichen Karls d. Gr. gerichteten Schrift sich zur Aufgabe setzte.[1]) Es handelt sich für ihn zu erweisen, was man unter dem Nichts, woraus Alles geschaffen worden, und unter der Finsterniß zu verstehen habe, die am Anfange über dem Abgrunde lag. Fredegis sucht zu erweisen, daß sowol unter dem Nichts, aus welchem Alles geworden, als auch unter der Finsterniß, von welcher 1 Mos. 1, 2 die Rede ist, etwas Reales verstanden werden müsse. Die näheren Erklärungen, die darüber gegeben werden, führen darauf hin, daß man unter dem Nichts den Urstoff alles Geschaffenen unter Finsterniß aber speciell den formlosen und chaotischen Urstoff der irdischen Körperlichkeit zu verstehen habe. Bemerkenswerth ist

---

[1]) Epistola de nihilo et tenebris ad proceres Palatii. Zuerst abgedr. Baluze Miscell. sacr. I, in Migne's Patrol. lat. tom. 105, p. 751 ff.

der Versuch des Verfassers, seine Ansicht dialektisch zu begründen, daher sowol Ritter[1]) als auch Prantl[2]) auf die Schrift desselben Rücksicht nahmen. Prantl meint, eine Stelle bei Isidor[3]) als Anknüpfungspunct für die Erörterungen des Fredegisus nehmen zu sollen, muß aber selber zugestehen, daß keine Congruenz zwischen den Äußerungen Isidors und den Ausführungen des Fredegisus vorhanden ist; richtiger wäre es gewesen, letztere an eine bekannte Stelle eines Augustinischen Werkes[4]) anzuknüpfen, und dieß um so mehr, da die gewißer Maßen unentschiedene Frageform, in welcher Augustinus daselbst die von ihm erörterten Probleme behandelt, den Fredegisus ermuthigen konnte, seine allerdings etwas absonderlichen Gedanken zu entwickeln. Mit Recht bringt Ritter den in Agobards Schrift gegen Fredegisus insinuirten Vorwurf, daß derselbe eine vor der Entstehung der Einzelseelen vorhandene allgemeine Seelensubstanz anzunehmen scheine, mit der Ausdeutung, die Fredegisus dem ursprünglichen Nichts gibt, in Verbindung; indeß reicht das Wenige, was uns zur Orientirung über seine Ansichten und Meinungen vorliegt, nicht hin, uns irgend eine nähere Vorstellung über die muthmaßliche Beschaffenheit derselben zu bilden. Müssen wir doch einfach nur glauben, daß der von Baluze producirte Aufsatz de nihilo et tenebris von Fredegisus herrühre und der Zeit Karls des Großen angehöre, obschon es vielleicht Manchen bedünken möchte, daß er beßer in die Zeit Karls des Kahlen passen und etwa auf bestimmte Ansichten des Scotus Erigena Bezug nehmen möchte.

Vollständig ausgeführte Commentare über die Genesis liegen uns vor von Hrabanus, Angelomus und Remigius von Auxerre. Hraban faßte seinen Commentar über die Genesis so wie über die anderen vier Bücher Mosis auf Wunsch des ihm befreundeten Bischofes Freculph von Lisieux ab, der es als dringendes Bedürfniß bezeichnete, daß die bewährtesten Auslegungen der Väter in

---

1) Gesch. d. Phil. Bd. VII, 187 ff.

2) Gesch. d. Log. II, 17 f. Vgl. dagegen Reuter Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter I, S. 274.

3) Sentt. Lib. I, c. 8, n. 9.

4) Gen. ad lit. I, c. 1, n. 2—4.

einem besonderen Werke über den Pentateuch zusammengestellt würden, und nebstdem die Erwartung ausdrückte, daß Hraban aus Eigenem Einiges zur Ergänzung des aus den Schriften der heiligen Väter Gesammelten hinzuthun würde. Dieser Erwartung entsprach denn auch Hraban, und dieß um so mehr, da ihm Freculph als ehemaliger Angehöriger des Klosters Fulda nahestand und ihm die Armuth seiner Diöcese an den für Geistliche allernöthigsten Büchern schilderte; nicht einmal Exemplare der heiligen Schrift habe er daselbst vorgefunden. Hraban theilt seinen Commentar über die Genesis in 4 Bücher ab, deren erstes 1 Mos. capp. 1—3, das das zweite capp. 4—20, das dritte capp. 21—38, das vierte capp. 39—50 enthält. Seiner Anlage und Beschaffenheit nach schließt sich derselbe auf's Engste an jenen Bedas an,[1]) wie er denn auch der Zeit nach zunächst auf ihn folgt, obschon beide um ein volles Jahrhundert auseinanderliegen. Im Übrigen ist Beda's Arbeit umfänglicher angelegt, da seine vier Bücher über bloß einen Theil der Genesis sich an Inhalt und Umfang mit den ersten zwei Büchern des Commentars Hrabans decken. Die Schöpfungsgeschichte betreffend, gibt Hraban zuerst eine literale[2]), sodann eine mystisch-allegorische Interpretation.[3]) Die literale Exposition ist nach Vorausschickung einiger einleitender Sätze, die aus Ambrosius[4]) entlehnt sind, wortgetreu aus Beda[5]) entnommen, die mystisch-allegorische eben so aus Isidor.[6]) Letztere theilt sich in die spirituelle und figürliche Ausdeutung des Schöpfungswerkes; die spirituelle Deutung bezieht die Mosaische Schilderung des Sechstagewerkes auf das geistliche Reich Gottes und die demselben angehörigen Institutionen, Zustände und Entwickelungsgänge; die figürliche Deutung sieht in den Schöpfungszeiten die Weltalter der irdisch-zeitlichen Menschheit vorgebildet. Aus Beda ist auch die

---

[1]) Vgl. uns. Schrift über Beda den Ehrw. S. 152 ff.

[2]) Comm. in Gen. Lib. I, c. 1—9.

[3]) O. c. I, c. 10.

[4]) Hexaemeron I, 1.

[5]) Hexaem. I (explic. ad Gen. 1, 1—2,3.).

[6]) Mystic. expos. Sacram. P. I: Quæst. in Gen. capp. 1. 2.

Auslegung der Paradiesesgeschichte und des Sündenfalles, also der gesammte übrige Inhalt des ersten Buches entlehnt; einige mystisch-allegorische und moralische Erklärungen, die sich theils auf den paradiesischen Zustand des Menschen, theils auf die verführende Schlange beziehen, sind theils aus Isidor,[1]) theils aus Gregor d. Gr. nachzuweisen. Vom zweiten Buche angefangen, nimmt der Commentar eine veränderte Gestalt an; er ist kürzer gefaßt, der Autor scheint zunächst des Hieronymus Quæstiones hebraicas in Genesin zu Grunde legen zu wollen, die auch durchwegs benützt werden. Da jedoch dieselben nur vereinzelte Notizen bieten, Hraban aber eine zusammenhängende Erklärung geben und überdieß neben der literalen Deutung auch die spirituelle, typisch-allegorische nicht vernachläßigen will, so muß er verschiedene andere Gewährsmänner zu Hilfe nehmen, unter welchen Isidor, Gregor, nebstdem Augustinus de civ. Dei hervortreten, und auch Alcuins Interrogationes et responsiones nicht vernachläßigt werden. Das Gleiche gilt von den beiden noch folgenden Büchern, dem dritten und vierten, die in ähnlicher Weise bearbeitet sind, obschon man da mehrmals auf Stellen stößt, in welchen Hraban in Ermangelung einer geeigneten patristischen Vorlage Eigenes bietet, um das Werk vollständig zu machen, und nichts unerklärt zu lassen. Das Urtheil über die Arbeit läßt sich in Kürze dahin fassen, daß man in ihr die Exegese der lateinischen Kirchenväter vor sich hat; die Zusammenstellung ihrer Erklärungen war der Zweck der Arbeit, und darin beruht auch ihr Werth für das Zeitalter, dessen Bedürfnißen sie entsprach. Eine über ihre Zeit hinausgreifende Bedeutung hatten exegetische Compilationen solcher Art dadurch, daß sie das Materiale einer theologischen Auslegung der Bibel in möglichster Vollständigkeit zu beschaffen trachten, die freilich angesichts des Umstandes, daß bloß die lateinischen Väter berücksichtigt wurden, nur eine relative sein konnte, und überhaupt nur für das Entwickelungsstadium, welches durch die theologische Bildung jenes Zeitalters repräsentirt ist, genügen konnte. Jenes Zeitalter fand aber in der

---

[1]) L. c., c. 4.

That in dieser Art von Schrifterklärung sein volles Genügen; sie bot ihm einen Schatz von Belehrung, Erhebung und Erbauung, alle Weisheit die von Oben ist, alle Gnaden himmlischer Erleuchtung schienen ihm darin beschlossen zu sein.

Nach Angelomus von Luxeuil, dessen Commentar über die Genesis zuerst durch Bern. Pez[1]) veröffentlicht wurde, enthält die Schrift den dreifachen Schatz der geschichtlichen, geistlichen und moralischen Unterweisung. Seinem Freunde Leotricus, der ihn zur Abfassung seiner Arbeit ermunterte, schien es, als ob für die Erklärung des typischen und mystisch-allegorischen Sinnes des A. T. schon hinlänglich Vieles geleistet vorläge, eine Verständigung aber über den Literalsinn der Bibel, zunächst der Genesis, immerhin ein dankeswerthes Unternehmen wäre. Demzufolge will denn Angelomus zunächst und in erster Linie überall auf das Literalverständniß ausgehen, natürlich in soweit, als es durch die patristische Exegese dargeboten ist, daneben aber die zwei anderen von ihm hervorgehobenen Arten des Schriftsinnes, den geistlichen und moralischen nicht vernachläßigen, weil ohne denselben das Studium der Bibel des rechten Genußes und der Frucht entbehren würde. Ein Beispiel hievon ist seine Erklärung zu der Stelle von den vier Paradiesesflüßen. Zuerst werden dieselben sprachlich und geographisch erklärt; darin besteht das Literalverständniß. Nach ihrem geistlichen Sinne aber bedeuten die vier Flüße, in welche sich der Paradiesesstrom theilt, die vier Evangelien, in welchen der Geist Christi sich in der Kirche kundgibt; moralisch sind die vier Cardinaltugenden angedeutet. Dieß sind Deutungen, die aus Isidor und Gregor bekannt sind; die Frage ist nur, ob es eine Bereicherung der überlieferten Exegese war, wenn Angelomus mit Hilfe der überlieferten etymologischen Erklärung der vier Flußnamen zu zeigen sucht, welcher der vier Evangelisten durch jeden einzelnen der vier Flüße bedeutet sei. Beda und Hraban enthielten sich derartiger gezwungener Spielereien. Übrigens haben wir damit nur eine der schwächsten Stellen der Arbeit des Angelomus be-

---

[1]) Thesaur. Anecdot. noviss. Tom. I. — Wiederabgedr. Migne Patrol. lat. tom. 115, p. 117—234.

rührt, die sich sonst durch Gleichmaß und Rundung empfiehlt, und das überlieferte exegetische Material in einer concisen Fassung und selbsteigenen Stilisirung wiederzugeben bemüht ist, daher sie auch kürzer gerathen ist, als der in vier Büchern sich ausbreitende Commentar des Hrabanus. Noch kürzer faßt sich der Commentar des Remigius, der glossenartig den Hauptinhalt der Werke seiner Vorgänger reproducirt. Der mustergiltige Auszug aus Hrabans Commentar wurde, wie für die Genesis, so auch für alle folgenden Bücher von Walafrid Strabo geliefert, der überdieß die Arbeiten seines Lehrers in mehr als einer Beziehung ergänzte und vervollständigte, indem er nämlich nicht nur die von seinem Lehrer unbearbeitet gelassenen Bücher glossematisch erläuterte, sondern auch in den Auszügen aus Hraban eine den gesammten Text von Satz zu Satz begleitende Auslegung anstrebte, während sich Hraban vielfach nur auf die Hauptstellen der einzelnen biblischen Abschnitte beschränkte.

Über die vier anderen Bücher des Pentateuch erübrigen uns bloß von Hrabran und Walafrid Erklärungen; die alttestamentlichen Commentare des Claudius, der nachweislich die ersten drei Bücher des Pentateuch auf Begehren seines Freundes Theodomir erläuterte, nach Einigen den gesammten Heptateuch erklärt haben soll, sind bis jetzt nicht aufgefunden worden, mit Ausnahme eines kleinen Stückes als Einleitung zur Auslegung des Leviticus. Dem Commentare Hrabrans zum Buche Exodus ist abermals, wie auch den folgenden drei Mosaischen Büchern, ein Widmungsbrief an Freculph vorausgeschickt, in welchem das zweite Buch Mosis als das bedeutsamste aller fünf Bücher des Pentateuch gepriesen wird, weil es alle wesentlichen Institutionen und Heilsmysterien der neutestamentlichen Kirche vorbedeute. Der Auszug der Israeliten aus Ägypten bedeutet unseren im sittlichen Sinne zu verstehenden Auszug aus Ägypten, dem Lande der Sünde und des Irrwahnes vor; der Durchzug durch das rothe Meer und der Untergang der Ägypter im Meere das Mysterium der Taufgnade und den Untergang der Feinde unseres Heiles im Bade der Wiedergeburt; das Osterlamm ist der Typus des für uns sich opfernden Christus, das Manna und das Wasser aus dem Felsen

Vorbildung der Mysterien des christlichen Altares, die Gesetzgebung auf dem Sinai eine Hinweisung auf die Gebote des Evangeliums, die Stiftshütte zusammt den übrigen gottesdienstlichen Geräthen und Heiligthümern eine Vorbildung des Gottesdienstes der christlichen Kirche, Salböl und Weihrauch ein Sinnbild der Heiligungsgnaden und Gebete der neutestamentlichen Kirche. Dieses Lob wird freilich noch durch jenes überboten, welches in der dem Commentar zum dritten Buche Mosis vorgesetzten Widmungsschrift dem Leviticus gezollt wird. Von diesem wird mit dem heiligen Hieronymus gesagt, daß das ganze Buch in allen seinen Theilen, ja selbst in den einzelnen Worten und Buchstaben den Geist himmlischer Weihe athme; mit einem anderen heiligen Lehrer könne man den Wortlaut des Buches mit der das fleischgewordene Wort des Ewigen versichtbarenden und doch wieder geheimnißvoll verdeckenden Fleischeshülle desselben vergleichen. In der That ist auch der Commentar zu diesem Buche ausführlicher gerathen, als zu den übrigen Büchern Mosis, und umfaßt sieben Bücher, während die Commentare zu den übrigen Büchern jeder vier Bücher in sich fassen. Das vierte Buch mit seiner Aufzählung und Beschreibung der Wanderstationen ist ihm das Bild unserer irdischen Wanderschaft, deren Ziel die dem gelobten Lande entsprechende himmlische Heimath ist. Das Deuteronomium nennt er mit Hieronymus das zweite Gesetz und die Vorbildung des evangelischen Gesetzes, daher die Auslegung desselben darauf abzielen müsse, die evangelische Lehre unter der Hülle des alttestamentlichen Gesetzesbuchstabens aufzuweisen. Hraban bezeichnet diese Arbeit als eine mühevolle, und dieß um so mehr, da ihm bei diesem Buche keine patristischen Auslegungen zu Gebote stünden, daher er die Erklärung ganz aus Eigenem schaffen müsse; übrigens deutet er auch schon beim Buche Numeri eine theilweise selbstständige Verarbeitung des aus den Vätern Geschöpften an. Für den Leviticus war seine Hauptquelle der Commentar des Hesychius von Jerusalem zu diesem Buche, den er für so genügend hielt, daß er nur auf Zureden Freculphs sich entschloß, die bei anderen Vätern gelegentlich gegebenen Erklärungen verschiedener Stellen des Buches mit dem Commentar des Hesychius zu verschmelzen und so einen neuen Commentar zu schaffen. Unter den neben

Hesychius benützten patristischen Scriptoren tritt ziemlich häufig Origenes hervor, der auch schon im Commentar zum Exodus einige Male angezogen wird; auch Josephus Flavius wird für beide Bücher Mosis mehrfach zu Rathe gezogen. Augustinus und Isidor können selbstverständlich nicht fehlen, eben so werden gelegentlich Aussprüche Gregors d. Gr. angeführt, und für die Erklärung und Deutung der gottesdienstlichen Heiligthümer der Hebräer Beda's bezügliche Ausführungen[1]) benützt. Die von Hraban angeführten Auctoritäten erscheinen selbstverständlich auch bei Walafrid wieder; die Auslegung des Exodus enthält aber nebstbei Citationen aus einigen griechischen Exegeten (Theodoret, Procopius, Gregor Nyss.), welche im neunten Jahrhundert noch kaum gekannt oder in Übersetzungen zugänglich gewesen sein dürften, daher der bei Migne abgedruckte Text der Arbeit Walafrids wol schon einige von den späteren Zusätzen zur Glossa ordinaria in sich aufgenommen haben dürfte. In dieser Ansicht wird man dadurch bestärkt, daß Walafrid selber citirt wird, was allerdings auch so sich erklären ließe, daß den von Walafrid herrührenden Stellen des Commentars eine andere spätere Hand Walafrids Namen vorgesetzt habe. Wenn aber einmal sogar Rupert (von Deutz) erscheint, so muß auf einen Codex aus späterer Zeit als Vorlage geschlossen werden. In den übrigen Büchern Mosis darf man die ursprüngliche Arbeit Walafrids vor sich zu haben glauben, indem außer den von Hraban citirten Autoren nur Hraban selber angeführt wird. Dasselbe gilt von den Commentaren über Josue, Richter, Ruth, in welchen Walafrid getreu Hraban wiedergibt. Für die Bücher Josue und Richter sind die Homilien des Origenes und Augustins Quæstiones in Heptateuchum die Hauptquelle; Hieronymus, aus dessen Schriften für das Deuteronomium die Briefe ad Fabiolam und ad Paulam zusammt dem liber de nominibus hebraicis benützt werden, muß für das Buch Josue durch seinen liber de locis hebraicis aushelfen. Gregor d. Gr. und Isidor treten wieder gelegentlich für die mystisch-allegorische Auslegung ein. Das Büchlein Ruth bearbeitete Hraban aus Eigenem, Walafrid geht in Hrabans Gleisen-

---

[1]) Vgl. meine Schrift üb. Beda d. Ehrwürd. S. 162 ff.

Hraban widmete seinen aus drei Büchern bestehenden Commentar zu Josue dem Bischof Friedrich von Utrecht, der später die Martyrkrone errang; der Commentar zum Buche der Richter, welcher, Ruth mit inbegriffen, gleichfalls drei Bücher zählt, ist dem Bischofe Humbert auf dessen specielles Verlangen dedicirt.

In Hrabans Erklärung der vier Bücher der Könige, welche dem Abte von St. Denys und kaiserlichen Archicapellan Hilduin gewidmet ist, tritt neben den in den früheren Briefen schon berücksichtigten Auctoritäten jene des Eucherius von Lyon bemerkbar hervor; nebstdem bekennt Hraban, die Glossen eines gelehrten zeitgenössischen Juden benützt zu haben. Für die Erklärung und Deutung des Salomonischen Tempels verwerthete er Beda's bezügliche Schrift, so wie er auch desselben XXX Quæst. in libros Regum benützte. Neben Hraban lieferte auch Angelomus in vier Büchern einen Commentar zu den vier Büchern der Könige. Er hatte denselben laut Vorwort zuerst auf Anregung einiger Freunde und Gönner begonnen, sodann auf Wunsch und Befehl Drogo's, eines Sohnes Karls des Großen und Bischofes von Metz, weitergeführt. Drogo, der zugleich Abt von Luxeuil war, interessirte sich für das Zustandekommen einer gelehrten Arbeit in dem seiner Leitung unterstehenden Kloster, und demzufolge auch für die Person dessen, der sie begonnen hatte. Angelomus sagt in dem Vorworte, daß er seiner Arbeit die Unterweisungen seines Lehrers, den er nicht nennt, zu Grunde gelegt habe. Unter diesem Lehrer muß Hraban verstanden werden, wenn man nicht annehmen will, daß dem Angelomus der bereits fertige Commentar Hrabans vorgelegen habe, mit welchem seine Arbeit nicht selten wörtlich übereinstimmt, und in Bezug auf die Sacherklärung nur zu ihrem Nachtheile abweicht. So z. B. bemüht sich Hraban die Stelle 1 Sam. 13, 1 (Saul erat filius unius anni, cum regnare coepisset) dadurch zurecht zu legen, daß er das Wort Saul als Dativ nimmt und den filius unius anni auf Isboseth bezieht, was allerdings unrichtig ist, aber immerhin von mehr Tact zeugt, als die Meinung des Angelomus, daß damit nicht nur von Saul ausgesagt werde, er habe bei seinem Regierungsantritt einen einjährigen Sohn besessen, sondern er selbst habe dazumal in seiner schuldlosen Unbefangenheit

einem einjährigen Kinde geglichen. Seine Attention ist vornehmlich auf den geistlichen Sinn der Schrift gerichtet, und statt des herkömmlichen dreifachen oder vierfachen Sinnes der Schrift unterscheidet er im Vorwort seines Commentars einen siebenfachen, den historischen, den allegorischen, den aus beiden gemischten, den auf die heilige Trinität bezüglichen, den parabolischen, den auf das doppelte Kommen Christi bezüglichen, den moralischen. Die allegorische Deutung ist z. B. auf die Sunamitin Abisag (3 Kön. 1, 3) anzuwenden; von der heiligen Trinität ist die Rede, wenn Gott spricht: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Daß die Verstellung Davids vor dem Philisterkönig Achis (1 Sam. 21, 13) parabolisch zu deuten sei (d. h. in der citirten Stelle anstatt des dort Gesagten etwas Anderes zu verstehen sei), wird durch Psalm 33, 1 angedeutet, woselbst statt Achis der Name Achimelech gefunden wird; natürlich bezieht Angelomus diese Stelle auf Christus. Die christologische Deutung derselben ist übrigens bei Angelomus wie bei Hraban aus Isidor entlehnt, und vermuthlich aus Hraban in den Commentar des Angelomus hinübergenommen.

Von den übrigen historischen Büchern des A. T., welche Hraban noch commentirte, sind die Commentare zur Chronik und zu den Makkabäerbüchern dem König Ludwig, jene über Judith und Esther der Kaiserin Judith gewidmet. Die Bücher Esdras, Nehemias und Tobias zu erklären, mochte er im Hinblick auf die darüber bereits vorhandenen Arbeiten Beda's für überflüßig erachten; daher denn auch Walafrid in seinen Glossen zu diesen Büchern sich ganz nur an Beda's Commentar gehalten hat, während er in den übrigen der genannten Bücher völlig Hraban folgt, höchstens in den Glossen zur Chronik neben Hraban auch Hieronymus anführt. Bei Commentirung der Chronik benützte Hraban neben den ihm zu Gebote stehenden patristischen Auslegungen und den Alterthümern des Josephus auch wieder die Arbeiten jenes gelehrten Juden, dessen zuvor schon gedacht wurde. Der Inhalt der Bücher Esther und Judith wird in erbaulicher Weise allegorisch auf die Mysterien, Zustände und Geschicke der neutestamentlichen Kirche gedeutet; dasselbe gilt auch von der Erklärung zu den Makkabäer-

büchern. Im Übrigen bemüht er sich auch thunlichst um das historische Verständniß dieser Bücher. Der Commentar zu Judith beginnt mit einem Excurse zur Ermittelung der Zeit, in welche die Begebenheit dieses Buches fallen möge; mit Eusebius den Nabuchodonosor des Buches Judith für Kambyses zu nehmen, kann er sich nicht entschließen, entscheidet sich vielmehr für den aus anderen biblischen Büchern bekannten babylonischen Herrscher, welchen auch der Verfasser des Buches Judith gemeint haben muß. Um übrigens dem Leser ein selbsteigenes Urtheil zu ermöglichen, construirt er aus den ihm bekannten Quellen die Reihenfolge der assyrischen und medischen Herrscher, und überläßt es dem Leser zu untersuchen, wo in dieser doppelten Reihe die im biblischen Buche erzählte Begebenheit sich am Besten einfüge. Eben so bemerkt er in der an den Archidiakon der königlichen Hofkapelle Gerold gerichteten Vorrede zur Auslegung der Makkabäerbücher, daß er außer Josephus Flavius auch die Angaben alter Profanhistoriker zur Aufhellung und Vervollständigung des Erzählungsinhaltes der Makkabäerbücher herbeigezogen habe. Diese ergänzenden Aufschlüße beziehen sich auf die Geschichte Alexanders, des Seleuciden- und Lagidenreiches, und sind aus Trogus Pompejus oder richtiger aus dem durch Justinus angefertigten Auszuge der Historiæ Philippicæ unter nebenhergehender Benützung des Chronicon des Eusebius entlehnt.

Unter den poetischen Büchern des A. T. wurden in dieser Epoche noch am meisten die Psalmen und das Hohelied bearbeitet. Art und Ton der Psalmenauslegung war in der patristischen Zeit durch Ambrosius,[1]) Augustinus[2]) und Cassiodor[3]) angegeben worden. Von Beda rühmt Alcuin,[4]) daß derselbe unter Benützung der Hieronymianischen Übersetzung des hebräischen Urtextes eine Blumenlese verschiedener Psalmen und Psalmstellen in ein Ganzes

---

[1]) Enarr. in 12 Psalmos Davidis. — Expositio in Psalmum 118.

[2]) Enarrationes in Psalmos.

[3]) Cassiodorus, eximius interpres psalmorum. Alcuin. ep. 240 (ad Carolum Imperatorem).

[4]) Ep. 234 (Frob. 117; Migne 153).

verwoben habe.[1]) Alcuin selber machte sich auf Anregung seines Freundes Arno an eine Auslegung mehrerer Psalmen, und zwar zunächst der sieben Bußpsalmen, unter welchen er dem Psalm 37 eine christologische Bedeutung vindicirt, ferner des Psalm 118 und der 15 Stufenpsalmen. Die Auslegung ist durchwegs nüchtern und besonnen; in dem Vorworte aber, welches die Widmung der Arbeit für Ano enthält, ergeht er sich in seiner Weise über die mystische Bedeutung der Psalmen, und findet in der Siebenzahl der Bußpsalmen, in der Fünfzehnzahl der Stufenpsalmen, so wie in den 2×88 Versen des 118. Psalmes tiefe Geheimniße ausgedrückt. In der Auslegung des 118. Psalmes hat Alcuin augenscheinlich jene Augustins vor sich gehabt, die er in verkürzter Weise wiedergibt. Eben so gibt bei den Stufenpsalmen bereits die denselben vorausgeschickte Einleitung einen theilweise wortgetreuen Auszug aus jener, welche Augustinus der Enarratio in Psalm. 119 vorausschickt. Das dem Alcuin Eigenthümliche bleibt da nur das mystische Spiel mit der Zahl 15, welches er der aus Augustinus entlehnten Idee einfügt. Gradus sunt ascendentium vel descendentium, sagt er mit Augustinus; der Descensor ist Christus, der Zweck seines Herabsteigens unsere Zurückführung dahin, von dannen er zu uns gekommen ist, durch 15 Stufen, die uns zum Gipfel vollendeter Heiligkeit emporführen. Diese höchste Vollendung wird uns in den 120 Personen sinnbildlich dargestellt, welche bei der Herabkunft des heiligen Geistes am Pfingstfeste im Obergemache, dem locus ascensionis versammelt waren. Die Zahl 120 läßt sich aus der Zahl 15 entwickeln, wenn man alle ganze Zahlen von 1 bis 15 zu einander addirt; $1 + 2 + 3 + 4 \ldots\ldots + 15 = 120$, diese Zahl aber ein Product aus 3×40, wobei abermals eine vollkommene Tugendleistung (vierzigtägiges Fasten Mosis und Christi) und eine Vollzahl der irdischen Wanderungszeit (Israel in der Wüste) ausgedrückt ist. Die 15 Stufenpsalmen repräsentiren die 15 Grade unseres Aufsteigens zu Gott und zur

---

[1]) Der Migne'schen Gesammtausgabe der Werke Beda's unter dem Titel: Libellus precum (Tom. V, 545 ff.) einverleibt.

vollendeten Seligkeit; die erste Stufe ist die Demuth der Buße,[1]) die zweite der Glaube,[2]) die dritte die Sehnsucht nach dem himmlischen Jerusalem,[3]) die vierte das zuversichtliche Vertrauen,[4]) die fünfte die beharrende Geduld,[5]) die sechste die Stabilität der zum ewigen festbegründeten himmlischen Jerusalem Emporstrebenden,[6]) die siebente der Preisgesang unserer Erlösung,[7]) die achte die Festigkeit und reine unentweihte Gottesliebe der in Gott geeinten und befestigten Gemeinde der Rechtgläubigen,[8]) die neunte das Lied der in Gott sich selig beglückt Fühlenden,[9]) die zehnte der Starkmuth heiliger Seelen und Gottesmänner,[10]) die eilfte eine Station des Hilferufes aus den Tiefen der Erde zu den Höhen des Ewigen im Himmel,[11]) die zwölfte die selbstlose Hingebung an Gott,[12]) die dreizehnte die in Gott geklärte Sanftmüthigkeit,[13]) die vier=

---

[1]) Ad Dominum cum tribularer clamavi. Psalm 119, 1.

[2]) Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Psalm 120, 1.

[3]) Lætatus sum in his quæ dicta sunt mihi, in domum Domini ibimus. Psalm 121, 1.

[4]) Ad te levavi oculos meos, qui habitas in coelis. Psalm 122, 1.

[5]) Nisi quia Dominus erat in nobis, dicat nunc Israel, nisi Dominus erat in nobis, dum insurgerent homines in nos, forte vivos nos deglutissent. Psalm 123, 1.

[6]) Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion, non commovebitur in æternum, qui habitat in Jerusalem. Psalm 124, 1.

[7]) In convertendo Dominus captivitatem Sion facti sumus sicut consolati. Psalm 125, 1.

[8]) Nisi Dominus ædificaverit civitatem, in vanum laboraverunt, qui ædificant eam. Psalm 126, 1.

[9]) Beati omnes qui timent Dominum, qui ambulant in viis ejus. Psalm 127, 1.

[10]) Saepe expugnaverunt me a juventute mea, dicat nunc Israel. Psalm 128, 1.

[11]) De profundis etc. Psalm 129, 1.

[12]) Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei. Psalm 130, 1.

[13]) Memento Domine David et omnis mansuetudinis ejus. Psalm 131, 1.

zehnte der Preis der Einigung der Heiligen des Himmels und der Frommen auf Erden in Gott,[1]) die fünfzehnte der ständige ewige Preis des Herrn.[2]) — Der von Alcuin den Stufenpsalmen unterlegte Gedanke wird auch von Hrabans Freunde Haymo in dessen Psalmenerklärung[3]) aufgenommen und durchgeführt. Er zerlegt die Zahl 15 in 7 + 8, und findet in den ersten sieben Stufenpsalmen die sieben Stufen der alttestamentlichen Frömmigkeit, in den folgenden acht die acht Himmelsstufen der neutestamentlichen Frommen und Gerechten angedeutet. Haymo erklärt alle Psalmen des Psalteriums, und zwar ziemlich ausführlich, so daß man seine Arbeit den umfänglichsten exegetischen Arbeiten seiner Zeit beizählen kann. Seine Hauptquellen waren Augustins und Cassiodors Psalmenerklärungen, die auch in Walafrids Glossen zum Psalterium fast ausschließlich citirt sind, neben ihnen nur sporadisch Ambrosius, das eine und andere Mal auch Hieronymus. Aus denselben Quellen ist der ausführliche Commentar des Remigius zu den Psalmen zusammengetragen. Paschasius Radbertus verfaßte eine Erklärung des Psalm. 44 in drei Büchern, welche den Nonnen des Marienklosters zu Soissons gewidmet sind.

Das hohe Lied fand in diesem Zeitraume mehrere Ausleger. Geist und Tendenz dieser Auslegungen haben wir an einem anderen Orte[4]) charakterisirt, woselbst auch bemerkt worden ist, daß Alcuins Commentar zu jenem Beda's sich wie ein kurzgefaßter Auszug aus demselben verhält.[5]) Die Auslegung des Angelomus, welche

---

[1]) Ecce quam bonum et quam jucundum, habitare fratres in unum. Psalm 132, 1.

[2]) Ecce nunc benedicite Dominum, omnes servi Domini. Psalm 133, 1.

[3]) Explanatio in Psalmos. Im 16. Jahrhundert zuerst durch Erasmus an's Licht gezogen und nach einer im elsäßischen Kloster Marpach aufgefundenen Handschrift im Drucke veröffentlichet (Freib. i. Br. 1533).

[4]) Vgl. uns. Schrift üb. Beda d. Ehrw., S. 179 f.

[5]) Eine besondere Auslegung wird der Stelle Hoheslied 6, 7 in Alcuins epistola ad Daphnin (ep. 259) gewidmet, woselbst es sich um die mystische Bedeutung der Zahlen 60 und 80 handelt.

dem Kaiser Lothar gewidmet ist, hat jene Bedas und Alcuin's zu ihrer Voraussetzung; das Gleiche ist von Haymo's[1]) Commentar zum Hohenliede und Walafrids Glossen zu sagen, in welchen letzteren mehrfach auch Stellen aus Gregor's d. Gr. Schriften angeführt werden. Vereinzelt steht in dieser Epoche Alcuins Commentar zum Ecclesiastes, der ganz und gar auf jenem des Hieronymus steht, und Alcuins Freunden Onias, Fredegisus und Wizo gewidmet ist. In Walafrids sehr kurzen Glossen zum Ecclesiastes ist einzig Hieronymus citirt, der sonach, wenn man so will, bis dahin der einzige Erklärer dieses biblischen Buches geblieben ist, wofern man nicht einzelne uns nicht mehr erhaltene patristische Erklärungen z. B. jene des Hippolytus in Anschlag bringen will. Für die übrigen alttestamentlichen Weisheitsbücher: Proverbien, Siracide, Sapienz ist Hraban der Exeget dieser Epoche; die Glossen Walafrids über diese Bücher geben sich einfach als Auszüge aus den bezüglichen Commentaren Hraban's. Nur ist freilich der Commentar zu den Sprichwörtern, der in die Werke Hrabans aufgenommen ist, einfach bloß Beda's Commentar zu diesem Buche,[2]) und es scheint nicht glaublich, daß Hrabran, der diesen Commentar kannte, neben demselben einen anderen abzufassen für nöthig gehalten haben sollte; wir müssen demnach annehmen, daß Walafrid, in dessen Glossen zu den Sprichwörtern Hraban citirt wird, Beda's Commentar irrthümlich für eine Arbeit Hrabans hielt, wofern man die in dem gedruckten Texte der Glosse enthaltene Anführung des Namens Hrabans nicht für ein Versehen halten will. Selbsteigene Arbeiten Hrabans sind aber seine drei Bücher Erklärungen zur Sapienz, und zehn Bücher über den Siraciden, beide Werke dem Erzbischof Otgar, Hrabans Vorgänger auf dem Mainzer Metropolitansitze, gewidmet. Der Commentar zum Buche der Weisheit wurde nach Hraban's Aussage früher gearbeitet als der andere; als seinen Vorgänger in Auslegung der Sapienz nennt er den Presbyter Bellator, von dessen Werk in acht Büchern er jedoch nur

---

[1]) Richtiger: Remigius von Auxerre. Vgl. Hist. litt. de la France VI, 102. ff.

[2]) Vgl. über diesen: Beda d. Ehrw., S. 178.

den Titel kennt. Außerdem weiß er noch von Erklärungen einiger Stellen des Siraciden in den Sermonen des Ambrosius und Augustinus. Insofern kann also der Commentar zum weitaus größeren Theile als seine eigene Arbeit bezeichnet werden; zur Charakteristik desselben genüge zu sagen, daß er das alttestamentliche biblische Buch mit christlichem Auge liest, und demnach auch durchwegs in christlich-kirchlichem Sinne auslegt. Dasselbe gilt von dem ziemlich umfangreichen Commentar zum Siraciden;[1] so werden z. B. die Sir. c. 10 enthaltenen Warnungen vor den Lockungen der Buhlerinnen auf die Häretiker bezogen, das Lob des weisen Richters c. 11 gilt Christo dem Herrn. Um Geist und Haltung des Commentars im Allgemeinen zu charakterisiren, genüge es anzugeben, daß Hraban, wie er gelegentlich bemerkt,[2] Gregor's d. Gr. Schriften nach Thunlichkeit zu Rathe gezogen habe. Die Erklärung des Buches Job ist in dieser Epoche einzig durch einen von Odo von Clugny angefertigten Auszug aus Gregors 35 Libris Moralium in Jobum vertreten.

In die Erklärung der vier großen Propheten theilten sich Hraban und Haymo, und zwar so, daß ersterer Jeremias, Ezechiel und Daniel, Haymo aber Jesaias erläuterte. Dazu kam noch eine Auslegung der Klagelieder durch Paschasius Radbertus, der zwölf kleineren Propheten durch Remigius von Auxerre. Im Allgemeinen bilden die exegetischen Arbeiten des Hieronymus die Unterlage für alle hierher bezüglichen Auslegungsschriften dieser Epoche; dazu kommen für die vier großen Propheten als weitere Hilfsmittel noch die von Hieronymus übersetzten Homilien des Origenes über Jeremias und Ezechiel, so wie Gregors Homilien über Ezechiel. Hrabans Commentar über Daniel ist gegenwärtig nicht vorhanden; seine beiden anderen Commentare über Jeremias und Ezechiel, jeder in 20 Büchern,

---

[1]) Dieses biblische Buch steht nach Form und Inhalt hoch in Hrabans Schätzung: Cujus tanta claritas, tantaque latinitas est, ut sibi textus ipse commentarius sit; atque utinam, quam cito mente capitur, tam facile actuum qualitate redderetur.

[2]) Comm. in Eccli. Lib. III, c. 3.

sind dem Kaiser Lothar gewidmet. In Betreff des Buches Jeremia bedauert er, daß von dem Commentar des Hieronymus zu demselben nur sechs Bücher vorhanden seien, während derselbe doch nach Cassiodors Versicherung 20 Bücher geschrieben haben soll. Die Auslegung des Hieronymus reicht bis c. 32 des biblischen Buches, und wird von Hraban für die ersten sechs Bücher seines Commentars benützt; für den übrigen Theil des genannten biblischen Buches benützte er die von Hieronymus übersetzten Homilien des Origenes sowol über Jeremias als auch über die anderen Propheten; auch die in Gregors Schriften vorkommenden Erläuterungen verschiedener Stellen des Jeremias kamen ihm zu Statten. Noch mehr aus Gregor entlehnte er natürlich in seinem Commentar zu Ezechiel, an den er sich gewißer Maßen zagend macht, und auch in der dem Eingange vorgesetzten Widmung an Lothar sich mit der Kränklichkeit seines vorgerückten Alters entschuldiget; in der That führte er diesen Commentar zuerst in 13 Büchern nur bis zum 40. Capitel herab, und schien angesichts der Schwierigkeiten, welche in der von c. 40 an beginnenden Beschreibung des Tempels sich ihm entgegenstellten, auf eine Vollendung dieser Arbeit verzichten zu wollen. Demgemäß beginnt das 14. Buch als eine neue Arbeit mit einer neuen Widmung an Lothar, dem er versichert, nur auf dessen fortgesetztes Drängen die Auslegung weiter geführt zu haben, die im beständigen Wechsel von Stellen aus Hieronymus und Gregor ihrem Ende zuschreitet.

Von Hraban's 20 Büchern über Jeremias sind die drei letzten den Klageliedern gewidmet. Hraban leitet die Erklärung derselben mit einer längeren Stelle aus Hieron. ep. ad Marcellam über die alphabetischen Stücke der alttestamentlichen Bibel ein, von denen er behauptet, daß jedes derselben sein eigenes Versmetrum habe; von den vier alphabetischen Stücken der Klagelieder soll das dritte im versus jambicus trimeter, die übrigen im sapphischen Metrum abgefaßt sein. Die nach ihrem Realsinne verstandenen Namen der Buchstaben des hebräischen Alphabetes formiren Satzgruppen, durch welche der tiefer verborgene Sinn der Klagelieder angegeben wird; dieser gehe auf die sacramenta Christi et ecclesiæ. Eine umständliche Ausführung dieses tieferen Sinnes

bietet Paschasius in seinen fünf Büchern Erklärung der Klagelieder, welche den doppelten Umfang der von Hieronymus gebotenen Erklärung hat, und seinem alten Klostergenossen und Freunde Odilmannus Severus gewidmet ist. Paschasius Radbertus stellt die Klagelieder dem Jubelliede d. i. dem Hohenliede gegenüber. Feiert das Hohelied das selige Glück der Vereinigung der Gläubigen mit Christus, so sprechen die Threni den Schmerz der schuldhaften Gottverlassenheit im Losgerissensein von Christus aus; sie schütten alle Trauer aus über das aus dieser Losreißung seit Anbeginn erwachsene Unheil der zeitlichen Erdenmenschheit, so daß demnach der Prophet in ihnen neben dem gegenwärtigen Unglücke und Leide auch vergangenes und zukünftig eintretendes beweint. Das fünfte Lied ist nicht mehr Klagelied, sondern Bußbekenntniß, welches die Versöhnung mit Gott anstrebt.

Die Erklärungen des Remigius von Auxerre zu den kleinen Propheten galten in den ersten Druckausgaben für Haymo's Arbeit, und wurden durch den Löwener Professor Hentenius ihrem wahren Verfasser revindicirt. Sie haben die, schon an anderen exegetischen Arbeiten des Remigius hervorgehobenen Eigenschaften bündiger Kürze und maßvollen Tactes an sich, und zeugen, ohne Neues zu bieten, doch von einer gewißen Selbstständigkeit in Wiedergabe des Vorhandenen. Obschon ganz auf Hieronymus gestützt, ist er doch nicht bloßer Epitomator desselben, und enthält sich auch von gesuchten und absichtlich herbeigezogenen spirituellen Deutungen des Textes, nur daß er, wie dieß schon Inhalt und Ton der prophetischen Rede mit sich bringt, dieselbe im Lichte der neutestamentlichen Anschauungsweise zu beleuchten bemüht ist.

Unter den alttestamentlichen Arbeiten dieser Epoche haben wir zum Schluße noch Hrabans Commentaria in Cantica, quæ ad matutinas laudes dicuntur zu erwähnen, die dem König Ludwig gewidmet sind. Es sind dieß, der Ordnung der Wochentage folgend, die Cantica Jes. c. 12 und c. 38, 1 Sam. c. 2, 2 Mos. c. 15, Hab. c. 3, 5 Mos. c. 32, Dan. c. 3. Bezüglich dieser Cantica bemerkt Hraban, die Mehrzahl derselben schon in seinen Bibelcommentaren ausgelegt zu haben, so daß er nur die aus Jesaias und Habakuk entnommenen neu zu erklären hatte. Am

ausführlichsten ist er in der Auslegung des Canticum Hab. c. 3, wobei er im Unterschiede von Beda[1]) nebst dem nach den LXX angefertigten lateinischen Texte auch die von Hieronymus gegebene Übersetzung und Erläuterung des hebräischen Originaltextes berücksichtiget. Daß es trotz der Benützung des Hieronymus zu keiner vollkommen correcten Erläuterung des Liedes kommt, darf nicht Wunder nehmen; Hraban stellt mit Hieronymus die Septuagintaübersetzung und den hebräischen Text gleichberechtiget neben einander, und betont in beiderlei Texten vorwiegend das christologische Moment und insgemein die aus dem christlichen Bewußtsein in den Text des Liedes hineingeschauten Gedanken und Beziehungen; auch das unmittelbare Wortverständniß ist nicht allezeit das richtige. So fügt es sich seltsamer Weise gleich bei der Aufschrift des Liedes, daß von der bei den LXX annähernd richtigen Übersetzung des hebr. עַל שִׁגְיֹנוֹת abgegangen, und zu der verfehlten Übersetzung der hebräischen Worte: pro ignorantiis gegriffen wird. Daß in V. 4 קַרְנַיִם in der Bedeutung Strahlen (vergl. 2 Mos. 34, 29) zu fassen sei, hat auch Hieronymus nicht erkannt. In Erklärung des Wortes רֶשֶׁף (= Fieberglut, V. 5; vgl. 5 Mos. 32, 24) folgt Hieronymus und mit ihm Hraban einer rabbinischen Tradition, welcher gemäß Rescheph einen blitzschnellen, gleichsam geflügelten Dämon bezeichnet, den Verführer der Eva in Schlangengestalt, und zufolge des Fluches, der ihn für immer zum Kriechen auf dem Bauche verurtheilte, רֶשֶׁף = reptans ventre genannt. Diese letztere Bedeutung des Wortes ist anderweitig nicht bezeugt. Uns aber dienen die aus der Interpretation des Liedes Habakuk ausgehobenen Belege zur Aufzeigung der Schranken, innerhalb welcher das correcte sprachliche und sachliche Verständniß der alttestamentlichen Bücher auch da, wo es direct und unmittelbar angestrebt wurde, in dieser Epoche, in der man bloß die Exegese der altchristlichen Kirchenlehrer reproducirte, gebannt blieb und gebannt bleiben mußte.

Von den neutestamentlichen Schriften wurden in dieser Epoche, wenn wir von Walafrids Glossen absehen, einige: die Evangelien

---

[1]) Vgl. uns. Schrift üb. Beda S. 180 f.

Lucä und Marci, die Apostelgeschichte,[1]) die katholischen Briefe gar nicht commentirt, das Evangelium Johannis einzig durch Alcuin erklärt, von Mehreren dagegen das Matthäusevangelium, die paulinischen Briefe und die Apokalypse. Commentatoren des Evangeliums Matthäi sind Claudius von Turin, Hraban, Paschasius Radbertus, Druthmar. Von dem Irländer Sedulius (Sedulius Scotus), dessen Lebenszeit in's 9. Jahrhundert verlegt wird, erübriget eine von Cardinal Mai an's Licht gezogene allgemeine Einleitung in die synoptischen Evangelien.[2]) Durch Mai ist ferner auch die Vorrede zu der von Claudius zusammengetragenen Catena oder Sammlung von Stellen der Väter zur Erläuterung des Matthäusevangeliums bekannt geworden,[3]) während das Werk selber nur handschriftlich existirt. Aus der gedruckte Vorrede ersehen wir, daß Claudius die Auslegungen eines Origenes, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Chrysostomus, Fulgentius, Leo, Maximus, Gregor und Beda zusammenstellte; den Vorzug unter diesen Auslegern räumte er Augustinus ein. Ein Catenenwerk ist auch Hrabans Commentar zu Matthäus in acht Büchern, dem Mainzer Erzbischof Haistulph gewidmet; außer den meisten der von Claudius genannten Interpreten macht er auch noch Cyprianus, Eusebius, Victorinus, Fortunatus, Orosius als wortgetreu wiedergegebene Auctoritäten namhaft; als Grund dieser seiner, wie er bekennt, höchst mühevollen Arbeit gibt er das Verlangen seiner Mitbrüder an, die neben den Commentarien eines Ambrosius, Augustinus und Beda über die drei übrigen Evangelien auch ein Auslegungswerk über Matthäus wünschten, da ihnen Hieronymus in seiner abgerissenen Kürze und vorwiegenden Be-

---

[1]) Über diese soll ein handschriftlicher Commentar des Paschasius Radbertus existiren. Siehe Hist. litt. de la France VIII, p. XIV.

[2]) Explanatiuncula de breviariorum et capitulorum canonumque differentia. — Ferner drei kurzgefaßte Argumenta der drei synoptischen Evangelien, unter Anschluß einer Expositiuncula an jedes einzelne der drei Argumenta. Aus Mai's Spicileg. Rom. (Tom. IX) abgedruckt in Migne's Patrol. lat. tom. 103, p. 271—290.

[3]) Aus Mai's Spicileg Rom. Tom. IV abgedr. in Migne's Patrol. lat. tom. 104, p. 835 ff.

schränkung auf den Literalsinn nicht genügte. Aus diesen Angaben über die Entstehungsursache von Hraban's Commentar zu Matthäus können wir zugleich auch schon auf die Beschaffenheit von Walafrids Glossen zu Marcus und Lukas schließen. Für beide Evangelien lagen Walafrid die Commentare Beda's vor; neben diesen benützte er für Marcus außerdem noch den Commentar des Hieronymus über Matthäus, und für Lukas den Commentar des Ambrosius.

Der aus 12 Büchern bestehende Commentar des Paschasius Radbertus unterscheidet sich von jenem Hrabans nicht bloß durch seinen ungleich größeren Umfang, sondern vornehmlich auch dadurch, daß er statt der catenenartigen Form der Erklärungen Hrabans eine selbsteigene Verarbeitung der patristischen Exegese bietet. Als seine vorzüglichsten Auctoritäten bezeichnet er Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Gregor d. Gr., Chrysostomus, Beda.[1]) Die Ausarbeitung dieses Commentars erlitt eine Unterbrechung durch die Erhebung Radberts zum Abte von Corbie (a. 844); da er aber nach sieben Jahren diese Würde aus Liebe zu den

---

[1]) Über diese Auswahl seiner Auctoritäten und sein Verhältniß zu denselben bemerkt Radbertus in der Widmungsrede an seinen Freund Guntland: Nec ideo profecto compilator veterum dicendus, quando, ut Tullius refert ipse rex eloquentiæ, quendam Eleusinum est imitatus, qui ex omnibus Crotoniensium virginibus quinque delegit pulchriores, quas statuit coram oculis, dum Helenæ imaginem illis petentibus mirabile opus pingeret, ut quod uni earum minus esset pulchritudinis, ex his decorosius quidquid singillatim in se pulchrius exprimerent, totum picturæ suæ coloribus conferret; ita præfatus orator insignis, sicut in suo testatur opere, ex omnibus qui ante se fuerunt philosophis, coram se constituens, delegit unde rhetoricæ artis formaret mirabile documentum, quod usque hodie laudatur ab omnibus, et prodest illius peritiæ sectatoribus. Sic itaque et alii quamplures fecerunt philosophi, sic poetæ, sic etiam nostrarum literarum expositores peritissimi, veluti hic, quem sequimur, divinæ legis interpres (Hieronymus) et scripturarum sanctarum mirabilis enodator, qui pene de omnibus ante se sua conficit sparsim opuscula; quod etiam in singulis ipse de se confiteri minime erubescit, sibi tutius æstimans eorum sequi doctrinam, qui prius catholice in hac Christi ecclesia recto tramite tractaverunt Scripturas.

Studien wieder niederlegte, gieng er an die Fortsetzung seiner Arbeit, und fügte den bereits ausgefertigten vier ersten Büchern (über Matth. Capp. 1—7) noch weitere acht Bücher an. Die ältere Abtheilung des Werkes ist dem Mönche Guntland von Centulâ (St. Riquier), die spätere den Mönchen dieses Klosters insgemein gewidmet. Als seine Hauptaufgabe sieht er an, das, was der von ihm hochverehrte Hieronymus aus Mangel an Zeit nicht vermochte, zu leisten, nämlich einen vollständig ausgearbeiteten Commentar über das Matthäusevangelium zu liefern. Von der umständlichen Ausführlichkeit der Arbeit zeugt, daß dem Geschlechtsregister Christi allein (Matth. 1, 1—17) ein ganzes Buch gewidmet ist. Über diesen Gegenstand besitzen wir auch eine kleine Schrift Alcuins,[1]) die zuerst eine etymologische Erklärung des Geschlechtsregisters, sodann eine allegorische und moralische Auslegung desselben gibt. Die allegorische Auslegung der Namen besteht in der Beziehung derselben auf Christus; Christus ist in der Person Abrahams der Vater, in Isaak die Freude aller Glaubenden,[2]) in Jakob derjenige, der dem Satan den Fuß unterstellt (Jakob = supplantator), als Juda der Preis Gottes u. s. w. Die daran sich schließenden moralischen Auslegungen lauten, daß wir Abraham durch Erzeugung vieler Tugenden nachahmen, mit Isaak Freude in Gott haben, mit Jakob unsere bösen Neigungen bezwingen sollen u. s. w. Statt dieser kurzen Bemerkungen bietet Radbertus bei jedem der Namen des Geschlechtsregisters förmliche theologische Excurse dar, deren Ausführlichkeit man damit entschuldigen muß, daß er in denselben die gesammte messianische und typologische Theologie der alttestamentlichen Bibelforschung so weit als thunlich unterbringen wollte. Um sein Vorgehen beispielweise zu erläutern, heben wir aus Matth. 1, 3 die Worte aus: Judas autem genuit Phares et Zara de Thamar. Hier wird nun zuerst einmal

[1]) Interpretationes nominum hebraicorum progenitorum Domini Nostri Jesu Christi. Über die Ächtheit dieser kleinen Schrift ist Frobenius zu vergleichen, dessen Proloquium zu derselben auch bei Migne abgedruckt ist.

[2]) Isaak wird nämlich von Alcuin interpretirt: Gaudium.

bemerklich gemacht, daß Judas in gesetzlicher Ehe drei Söhne zeugte: Her, Onan, Selo. Diese bedeuten durch ihre Personen die legitimen Fürsten Juda's, durch ihre Namen aber (Pelliceus, Moeror eorum, Dimissio) die Schuld dieser Fürsten, die zur Trennung des Bundes zwischen den Fürsten und dem Volke Israel führte. Das Volk Israel ist durch Judas Schnur Thamar repräsentirt; die Lösung des Bandes, durch welches das Volk an seine legitimen Fürsten geknüpft war, ist durch den Namen des Selo (dimissio) angedeutet. Der Zustand der Verlassenheit des Volkes ist durch den Namen Thamar (amaritudo) angedeutet; es war zur Zeit, als Christus erscheinen sollte, ohne eigene Fürsten, was durch den Namen des Ortes Themna (deficiens), zu welchem sich Judas zur Schafschur begab, angedeutet wird. Judas ließ sich von einem Hirten aus Odollam begleiten; Odollam heißt: Testimonium habens in aqua, womit auf den Täufer Johannes hingewiesen wird. Der Hirt selber hieß Iras (Fratris mei visio), sofern der Täufer in seinem Verwandten Jesus den Heilbringer erschaute. Die Schafschur bedeutet die Entlastung von den Sünden. Daß Thamar ihre Kleider vertauscht, bedeutet die Umkehrung der Trostverlassenheit in zerknirschten Bußschmerz; der Anzug der Buhlerin bedeutet Bekenntniß der eigenen Sündhaftigkeit. In diesem Anzuge auf den Straßenweg sich setzend wird Thamar zum Typus der aus der Heidenwelt zu berufenden Kirche. Die Gaben, mit welchen Judas sie beschenkt: Ring, Armspange, Stab bedeuten Glaube, Rechtfertigung, Verherrlichung. Die Schwierigkeit, wie Matth. 1, 12, wo Salathiel der Vater Zorobabels genannt wird, mit der Angabe der Chronik, die den Phadaja zum Vater Zorobabels macht, ausgeglichen werden könne, sucht er durch die Annahme einer Mehrnamigkeit des Vaters des Zorobabel zu lösen; Phadaja, Asir, Salathiel waren drei Namen eines und desselben Mannes. Im Allgemeinen dürfe man der Chronik nicht gegen den Evangelisten, wo dieser ihr wirklich oder scheinbar widerspricht, Recht geben; denn der Evangelist steht höher als der Chronikschreiber; und zudem ist ja bekannt, daß die Chronik, wie auch das Buch Esdra, durch Abschreiber verderbte Stellen habe, die in's Reine bringen zu wollen vergebliche Arbeit wäre. Daher die Mahnung

des Apostels an Titus (3, 9), unnütze und unaustragbare (interminatas) genealogische Streitigkeiten zu vermeiden. Mit diesen allerdings sehr bezeichnenden Angaben sind indeß nicht alle Seiten dieses Commentars charakterisirt; als den wichtigeren Theil desselben schlagen wir jenen an, der sich mit der Auslegung der lehrhaften Partien des Evangeliums befaßt, und hierin ist dem Verfasser ungeschmälertes Lob spenden, da er sich als einen vom evangelischen Geiste durchdrungenen Erklärer der evangelischen Lehre kund gibt. Wo freilich zum richtigen Verständniß der evangelischen Berichterstattung über die Lehrreden des Herrn die Zeitstellung und der Standpunct des Berichterstatters in Betracht kommt, wie bei der mit der Weissagung der Zerstörung Jerusalems verbundenen Vorherkündigung des letzten Gerichtes, kommt Radbertus, dem der Gedanke eines historischen Verständnißes der heiligen Schrift noch ferne gerückt ist, in ein gewißes Schwanken, sofern er nicht weiß, wie er die unmittelbar mit der Voraussagung der Zerstörung Jerusalems verbundene Ankündigung des Weltgerichtes und Weltendes deuten soll. So weit er sie nach ihrem stricten Wortsinne nimmt, muß er sie auf das Ende der Tage beziehen; damit soll aber eine relative geistig verstandene Erfüllung derselben innerhalb des Laufes der irdischen Zeit nicht ausgeschlossen sein. Umgekehrt sei auch die Weissagung der Zerstörung Jerusalems nicht auf ihren Wortsinn zu beschränken, sondern erfülle sich in höherem, geistigem Sinne auch in der nachfolgenden Geschichte der Welt und Kirche, und lasse sich im Besonderen auf das Geschehen in der letzten irdischen Zeit beziehen. Dieß Letztere ist auch die Ansicht Druthmars, oder, wie er bei Sigbert[1]) heißt, Christian von Aquitanien, der die Weissagung des Herrn theils auf die Zerstörung Jerusalems, theils auf die Zeit des Antichrist bezieht.

Druthmar, gleich Radbertus dem Kloster Corbie angehörig, schrieb seinen Commentar zu Matthäus ungefähr gleichzeitig mit Radbertus, und dürfte mit demselben eher zu Ende gekommen sein als Radbert, dessen Arbeit eine mehrjährige Unterbrechung erlitt

---

[1]) De scriptt. eccless., c. 72.

und viel umfänglicher angelegt war.[1]) Wie Radbert, rechtfertiget auch Druthmar seine Arbeit durch die Kürze und Abgerissenheit des Commentars des Hieronymus, der dasjenige, was ihm leicht verständlich schien, unerklärt ließ. Druthmar arbeitete seinen Commentar zum Gebrauche für die Schule des Klosters Stablo im Lüttich'schen, in welches er von Corbie später übergetreten war, und machte sich die Erforschung des historischen Sinnes des Evangeliums zur Hauptaufgabe, ohne den geistlichen Sinn ganz vernachläßigen zu wollen, der nach seiner Überzeugung eben nur auf Grundlage des historischen entwickelt werden soll. Wie er dieß verstehe, bekundet er gleich bei den Eingangserörterungen seines Commentars, in welchen er die zu seiner Zeit üblichen isagogischen Vorerinnerungen zum Geschäfte der eigentlichen Auslegung anbringt. Nach dem Grunde der Vierzahl der Evangelien fragend, vergleicht er dieselbe mit der Vierzahl der Paradiesesströme, der Weltgegenden, der Elemente, aus welchen der leibliche Mensch zusammengesetzt ist; die vier Buchstaben des Namens Adam deuten gleichfalls auf die vier Weltgegenden hin (A = ἀνατολή, D = δύσις, A = ἄρκτος, M = μεσημβρία[2]). Warum sind unter den vier Evangelisten zwei Apostel und zwei Männer, die nicht Apostel sind? Der Herr wollte damit zeigen, daß er derselbe sei, der einstmals auch den Jakob berufen, aus dessen Ehe mit zwei Frauen und zwei Nebenweibern das Volk Israel entsprossen. Zu den einleitenden Infor-

---

[1]) Über die ungefähre Zeit der Abfassung dient als Anhaltspunct die Glosse Druthmars zu Matth. 24, 14 (et tunc erit consummatio): Nescimus jam gentem sub coelo, in qua christiani non habeantur. Nam et in Gog et Magog, quæ sunt gentes Hunnorum, quæ ab eis Gazari vocantur, jam una gens, quæ fortior erat his, quas Alexander conduxerat, circumcisa est et omnem Judaismum observat. Bulgarii quoque, qui et ipsi ex his gentibus sunt, quotidie baptizantur. Die Bekehrung der Bulgaren fällt in die Mitte des 9. Jahrhunderts, und die aus diesem Anlaße ausgebrochenen Jurisdictionsstreitigkeiten der Päpste mit Byzanz beginnen c. a. 863. Um diese Zeit, oder vielleicht etwas früher, ist demnach auch Druthmars Commentar geschrieben.

[2]) Dasselbe Buchstabenräthsel findet sich in Alcuins Commentar zum Johannesevangelium (in der Erklärung zu Joh. 2, 20), sowie bei Amalarius de offic. eccl. I, 7, und stammt aus Augustin. Tract. X in Joann.

mationen gehören weiter auch noch die Angaben über Abtheilung der biblischen Lesestücke nach Ammonius und Eusebius,[1]) so wie über den Lehrinhalt der heiligen Schrift, der auf Physik, Ethik, Logik sich beziehe, oder mittelst dieser wenigstens vielfach sich erklären lasse. Die Logik befaßt nach Druthmar Grammatik, Rhetorik, Dialektik in sich. Von der Grammatik macht er behufs der Worterklärung ziemlich häufig Gebrauch, doch nicht jederzeit einen ganz glücklichen. So wird z. B. bei der Stelle Matth. 23, 25, die den Wehruf Christi über die, Becher und Schüßel reinigenden Pharisäer enthält, zu dem Worte calix bemerkt: Calix vas poculi dictus ab eo, quod in eo calida dabatur potio, vel *ἀπὸ τοῦ πώματος* calino (*καλινῷ*) i. e. a ligno. Das Ansehen des heiligen Hieronymus bestimmt ihn überdieß, Becher und Schüßel in tropischem Sinne zu nehmen und auf die Personen der Pharisäer zu beziehen; er glaubte dieß im Einklange mit den nachfolgenden Worten: intus autem pleni sunt rapina et immunditia, was doch bestimmt auf den Inhalt des Bechers als ein durch Raub und schmutzige Härte erworbenes und beflecktes Gut zu beziehen ist. So kommt er wider Willen von dem angestrebten literalen Verständniß des Textes ab. Man hat seiner Zeit seine Erklärung der Einsetzungsworte des Abendmals (Matth. 26, 26) aufgegriffen, um einen Dissens zwischen Druthmars und der katholischen Anschauung vom Abendmal zu statuiren. Er sagt, Brot und Wein seien durch Christi Wort spiritualiter in Leib und Blut Christi verwandelt worden;[2]) damit ist indeß wol nichts anderes gesagt, als daß für den sinnlichen Augenschein Brot und Wein übrig bleiben, während über das metaphysische Wesen des inneren Vorganges nichts gesagt wird, sondern der denknothwendige logisch-metaphysische Schluß dem Leser überlassen bleibt.

---

[1]) Vgl. über eine hieher gehörige Schrift des Sedulius oben S. 145 Anm. 3.

[2]) Transferens spiritualiter panem in corpus, vinum in sanguinem. — Die ganze Stelle ausführlich bei Bach, Dogmengesch. des Mittelalters (Wien, 1874) Bd. I, S. 206. Über den Sinn des Ausdruckes spiritualis ebendas. S. 176.

Von Druthmar erübrigen noch einige Fragmente kurzer Glossen zum Texte der Evangelien Lucä und Johannis, die unter den Titeln: Expositio brevis in Lucam Evangelistam — Expositiuncula in Joannem Evangelistam in der Bibliotheca Patrum abgedruckt, und von daher in Migne's Ausgabe der lateinischen Kirchenschriftsteller[1]) hinübergenommen worden sind. Der eigentliche Commentator des Johannisevangeliums in dieser Epoche ist Alcuin; von dem Anlaße zur Entstehung seines aus 7 Büchern bestehenden Commentars war schon die Rede.[2]) Als Quellen desselben gibt er in seinem Briefe an Gisla und Rohtrud[3]) an: Augustin's Auslegung des Johannisevangeliums, die Homilien Gregors d. Gr. und Beda's, ferner die Schriften des heiligen Ambrosius und anderer heiligen Väter, welche ihm Erklärungen über verschiedene Stellen des Evangeliums darboten; er benützte, wie er selber bekennt, diese seine Gewährsmänner theils wortgetreu, theils wiedergab er ihre Aussprüche dem Sinne nach, Auslegungen nach selbsteigenem Ermessen wollte er nicht bieten. Er faßt sich in seinen Erklärungen verhältnißmäßig kurz, so daß sein Commentar sich mit der Länge und Gedehntheit mehrerer im Vorausgehenden erwähnter Commentare nicht zu messen vermag. Die Eigenthümlichkeiten desselben sind schon durch die angegebenen Gewährsmänner hinlänglich charakterisirt; in der Glosse zu Joh. 18, 14 ist aus dem Commentar des Hieronymus über Matthäus[4]) die seltsame Notiz entlehnt, daß Kaiphas den einjährigen Besitz der hohenpriesterlichen Würde von Herodes käuflich erworben habe. In der Glosse zu Joh. 2, 20 begegnet ihm der Irrthum, den daselbst erwähnten Herodianischen Tempel, an welchem 46 Jahre gebaut worden sei, mit dem nachexilischen Tempel des Zorobabel zu verwechseln. Mit Augustinus und Beda findet er in der Zahl 46

---

[1]) Patrol. lat. tom. 106, p. 1503 ff.

[2]) Siehe oben S. 20. Über das Verhältniß dieses Commentars zu dem unter Beda's Namen gehenden Commentar zum Johannisevang. vgl. Beda d. Ehrwürd., S. 185.

[3]) Ep. 158.

[4]) Hieron. super Matth. 26, 57.

die Idee von der Vollkommenheit des Leibes Christi ausgedrückt. Denn nach Angabe der Naturkundigen vollziehe sich die im Mutterschooße angeregte Bildung eines Menschenleibes im Laufe von 46 Tagen; und da ist es denn höchst beachtenswerth, daß eben so viele Jahre zur Herstellung des Tempels nöthig waren, der den aus der Jungfrau geborenen Leib des Herrn typisch vorbildete. Überhaupt liebte Alcuin, in den biblischen Zahlen geheimnißvolle Andeutungen der Mysterien der Gnade und des Heiles zu suchen. In Joh. 21, 11 wird die Zahl der Fische, die Petrus auf einen Zug fieng, auf 153 angegeben; dieß ist die figürliche Zahl des Inbegriffes aller Erwählten. Die tiefere Bedeutung dieser Zahl ergibt sich aus Folgendem: 153 ist das Product aus 3×51; 51 ist die Summe aus 50+1, 50 die Zahl des großen Hall- und Erlaßjahres, 1 die Zahl der seligen Ruhe in der Einheit; 3×51 deutet an, daß jene selige Vollendung in der Kraft des dreieinigen Gottes erlangt werden. Die Zahl 51 ist Product aus 3×17; 17 aber die Summe aus 10+7, wobei die 10 Gebote des alttestamentlichen Gesetzes, 7 die Zahl der sacramentalen Gnaden des N. B. bedeutet. Demnach bedeutet die Zahl 17 den Inbegriff unseres gesammten Könnens (virtus) und Wirkens (operatio) in Gott; indem aber dieses Können und Wirken, durch welches wir zum ewigen Leben gelangen sollen, auf den Glauben an den dreieinigen Gott gegründet ist, muß die Zahl 17 mit der Dreizahl sich vermählen, was die Zahl 51 ergibt. Zählt man alle ganzen Zahlen von 1 bis 17 zusammen (1+2+3+4 . . . . . . +17), so erhält man als Summe die Zahl 153, die Gesammtzahl derjenigen, die durch die apostolische Predigt des Heiles für das Heil und die ewige Vollendung in Gott gewonnen werden sollen.[1])

Über die Paulinischen Briefe existiren Commentare von Alcuin, Sedulius, Claudius, Hraban, Florus, Remigius von Auxerre, der wenigstens von den Verfassern der Histoire litt. de la

---

[1]) Fast dasselbe ist in Alcuins Brief an Arno (ep. 71) zu lesen. — In ep. 260 (ad Gallicellulum discipulum) werden alle Zahlen von 1 bis 10 durchgenommen, um zu zeigen, welche Objecte oder Thatsachen des Heiles mit ihnen in der heiligen Schrift im Zusammenhange stünden.

France[1]) für den Verfasser der unter Haymo's Werke aufgenommenen Paulinen gehalten wird.[2]) Von Alcuin existiren Commentare über die Briefe an Titus, Philemon und an die Hebräer; nach Angabe seines alten Biographen hat er auch eine Erklärung zum Epheserbriefe abgefaßt, welche Hrabanus in der That ein paarmal in seinem Commentare zu diesem Briefe anführt.[3]) Die Auslegung der beiden ersten Briefe ist aus Hieronymus, jene zum Hebräerbriefe aus den Homilien des Chrysostomus über denselben Brief (nach der Übersetzung des Mutianus Scholasticus) geschöpft. Hieronymus war auch die Vorlage für den Commentar des Claudius zum Briefe an Philemon, nicht minder für jenen zum Galaterbriefe, für welchen er nebstdem Augustinus benützte. Seine Erklärung zum Epheserbriefe, von welcher nur das an Kaiser Ludwig den Frommen gerichtete Proloquium gedruckt vorliegt, hat Claudius nach seiner eigenen Angabe aus den Stellen verschiedener Väter zusammengetragen; er erwähnte in demselben Proloquium eines von ihm verfaßten Commentars zum Philipperbriefe, der nicht im Drucke vorliegt. Die übrigen vier Commentatoren verbreiten sich über sämmtliche Paulinische Briefe, Sedulius und Florus in glossenartiger Kürze, letzterer lediglich aus Augustinus seine Erklärungen schöpfend, Hrabanus sehr ausführlich, und auch Remigius in ziemlich eingehender Weise. Hrabans Commentare zu den Paulinen dehnten sich in allmälich fortschreitender Ausarbeitung zu einem Werke von 29 Büchern aus, von welchen acht auf den Römerbrief, je drei auf den ersten Korintherbrief, Galaterbrief und Hebräerbrief, je zwei auf den zweiten Korintherbrief und Epheserbrief, je ein Buch auf die übrigen Briefe kommen. Durch-

---

[1]) Tom. VI, p. 102 ff.

[2]) Das Gleiche behauptet die Histoire litt. d. l. Fr. in Bezug auf die unter Haymo's Werke gesetzten Commentare über das Hohelied (siehe oben S. 140) und die Apokalypse.

[3]) Frobenius zog nebstdem noch ein paar kleine Fragmente von Erklärungen Alcuins zu einigen Paulinischen Stellen an's Licht, die unter dem Titel Commentatio brevis in quasdam Pauli sententias seinen Werken einverleibt sind.

gehends wird in allen diesen Büchern der (unächte) Commentar des Ambrosius zu den Paulinen, ferner sehr häufig Augustinus und Hieronymus, nicht selten auch Origenes und Cassiodors Complexiones in epistolas Apostolicas, im Hebräerbriefe Chrysostomus wörtlich angezogen, eben so Alcuin in den von ihm gearbeiteten Commentaren, den Commentar zum Epheserbrief mitinbegriffen. Den Eingang des Werkes bildet eine doppelte Widmung an den Wormser Bischof Samuel und an seinen Freund und Mitschüler Lupus von Ferrieres, der, wie Hraban selber angibt, den Anstoß zur Entstehung des Werkes gegeben hatte. Der Commentar des Remigius von Auxerre gleicht seinen übrigen exegetischen Werken, und unterscheidet sich von jenem Hrabans dadurch, daß er, obschon gleichfalls durchwegs auf patristischen Auctoritäten fußend, doch nicht catenenartig zusammengestellt ist, sondern wenigstens der Form nach eine selbstständige Arbeit darstellt.

Der (unvollendet vorliegende) Commentar Alcuins zur Apokalypse hat jenen Beda's zu seiner Voraussetzung; auch des Commentars des Ambrosius Autpertus gedenkt Alcuin rühmend. Er kennt und benützt nebstdem die Auslegungen des Victorinus, Hieronymus, Augustinus, Tichonius, Primasius, und steht somit ganz auf dem Grunde älterer Auslegungen. Für das Verständniß des Buches ist freilich aus Alcuins Arbeit gar kein Gewinn zu ziehen; die von ihm angewendeten Regeln der Auslegung, die er im Eingang des Commentars auseinandersetzt, schließen die Möglichkeit einer sachgemäßen Auffassung des Buches von vornherein aus. Die allegorische Ausdeutung der durchaus bildlichen Darstellung des Buches in Verbindung mit der sogenannten Recapitulationshypothese lassen es zu keinem Verständniß der Composition des Ganzen gelangen, verlegen einer unbefangenen sinngetreuen Auffassung des Buches den Weg, und führen zu den unzuläßigsten Ausdeutungen des Einzelnen. So wird, um nur Einiges zu erwähnen, der starke Engel in c. 10 unmittelbar auf Christus gedeutet und zugleich bemerkt, daß, da dieser Engel nach Eröffnung des sechsten Siegels erscheine, der Verfasser mit vorläufiger Übergehung der Eröffnung des siebenten und letzten Zeitensiegels auf die göttliche Menschwerdungsthat zurückgreife. Der Reiter auf dem

weißen Roße, der nach Eröffnung des ersten Siegels erscheint, muß allerdings als Christus genommen werden; wenn aber beigefügt wird, das weiße Roß bedeute die Menschheit Christi, so ist dieß eben nur eine jener vielen unzuläßigen allegorischen Deutungen, welche in den Text des Buches etwas von seinem Verfasser nicht Gedachtes hineintragen. Die 42 drangsalvollen Monate, von welchen in c. 11 die Rede ist, sollen nicht bloß die Zeit des Antichrist, sondern zugleich auch alle sieben Zeiten der Kirche auf Erden insgemein bedeuten, weil 42=6×7. Man sieht hier zugleich, wie die Umdeutung des Concreten in's Allgemeine die Zeichnung des apokalyptischen Gemäldes verwäscht und in Unbestimmtheiten zerfließen läßt. Übrigens bricht die Erklärung bei Offenb. 12, 9 ab; eine Fortführung derselben ist bisher in Handschriften noch nicht aufgefunden worden.

Der in sieben Büchern vorliegende Commentar des Remigius zur Apokalypse hat seine Auslegungen größtentheils mit jenen Alcuins gemein. Er deutet z. B. gleich Alcuin die auf dem himmlischen Throne sitzende Gestalt Offenb. 4, 2 auf den Sohn Gottes, in Offenb. 5, 1 aber soll es der göttliche Vater sein, und die das verschlossene Buch haltende Rechte den Sohn Gottes bedeuten. Das Buch soll die Mysterien des Alten und Neuen Testamentes bedeuten; der apokalyptische Seher, welcher darüber weint, daß niemand würdig befunden wurde, das Buch zu öffnen und darin zu lesen, repräsentirt die Propheten des A. B., welche den Vollzug des Rathschlußes der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes noch nicht geschaut hatten. Unter dem aus dem Meere aufsteigenden Thiere soll der Antichrist, unter dem Meere aber entweder die Menge der von Gott Verworfenen, oder die perfidia Judaica zu verstehen sein. Die sieben Häupter des Thieres bedeuten die ihm unterworfenen Könige; das eine Haupt, an dem es tödtlich verwundet wurde, den Fürsten der Bösen d. i. den Antichrist selber. Wenn seine Wunde nachträglich geheilt wurde, so besagt dieß, daß seine Verwundung nur eine scheinbare Nachäffung dessen, was Christus für uns litt, war, und zwar zum Zwecke der Täuschung und Berückung der Einfältigen, die Christo abwendig gemacht werden sollten. Für den durch die Zahl 666

ausgedrückten Namen des Thieres werden als Deutungen vorgeschlagen: *ἀντεμος*, *ἀρνοῦμαι* (arnume schreibt Remigius), Teitan, Dic Lux, Gensericus, welcher letztere Name gentium seductor übersetzt wird. Der in der Mitte des Himmels schwebende Engel mit dem ewigen Evangelium (Offenb. 14, 6) ist der Stand der Prediger; der gekrönte Menschensohn mit der scharfen Sichel (Offenb. 14, 14), und der andere Engel, der gleichfalls eine scharfe Sichel hatte, so wie der dritte, der vom Altare kam (Offenb. 14, 18), sind alle drei Eine Person, die natürlich nur Christum bedeuten kann; die scharfe Sichel soll die kirchliche Predigt, der Zorneskelter Gottes (Offenb. 14, 19) die über die Menschen insgemein, auch über die Guten und Frommen, verhängten Leidensprüfungen dieser Zeit bedeuten. Die fünf Könige, welche bereits gefallen sind (Offenb. 17, 10), bedeuten die fünf Sinne, und die durch ihre Eindrücke bedingten Begehrungen des jugendlichen Alters; der sechste, der noch ist, ist der Intellect des reiferen Alters, dessen Irrungen geistiger Art sind; der siebente, der noch kommen soll, ist entweder der Antichrist oder sein übriger Anhang, dessen Sündenmaß in den vorausgegangenen sechs Königen noch nicht erschöpft ist. Die Fesselung des Satans auf 1000 Jahre (Offenb. 20, 2) bedeutet die Zeit vom Tode Christi bis zu den letzten irdischen Zeiten, das Mahl der Vögel auf dem Siegesfelde (Offenb. 19, 21) die Bekehrung der Ungläubigen und Sünder zu Christus durch die Prediger und Glaubensboten. Das Angeführte wird genügen, um das oben geäußerte Urtheil über die Beschaffenheit der diesem Zeitalter angehörigen Auslegungen der Apokalypse zu bestätigen, und dieselbe in ihrem Mangel an historischem und ästhetischem Verständniß des Buches als völlig unbrauchbar erscheinen zu lassen.

Eilftes Capitel.

Alcuins kirchlich=theologische Lehrschriften und das in denselben niedergelegte theologische Lehrsystem. Lehrdifferenzen und Lehrexpositionen der fränkischen Kirche des neunten Jahrhunderts, Geist und Charakter der lehrhaften Theologie dieses Zeitraums.

Als Versuch einer Darlegung des kirchlichen Lehrsystems haben wir Alcuins drei Bücher de fide S. Trinitatis anzusehen, welche, insofern sie nicht bloß die ontologische, sondern auch die heilsökonomische Seite der kirchlichen Dreieinigkeitslehre zum Gegenstande ihrer Ausführungen machen, auf alle im apostolischen Symbolum enthaltenen Lehrstücke des christlichen Glaubens eingehen und somit einen unter diesem Gesichtspunkte vollständigen Abriß der kirchlichen Glaubenslehre geben. In der That wird auch am Schluße des Werkes der gesammte Inhalt derselben in ein Glaubensbekenntniß zusammengefaßt, in welchem nur die, auch im Werke selber nicht behandelte Ecclesiologie und Sakramentenlehre fehlt. Übrigens kann mit Grund gezweifelt werden, ob dieses Glaubensbekenntniß ursprünglich schon mit dem Werke verbunden war, obschon es mit dem Inhalte desselben sich vollständig deckt; aus letzterem Grunde aber wird man wenigstens die Alcuin zuerkannte Urheberschaft des Symbolums nicht in Abrede stellen können, und zwar um so weniger, da nicht bloß die Existenz eines von Alcuin herrührenden Symbolums, sondern auch die Anfangsworte desselben durch Äneas von Paris bezeugt sind. Das Werk ist Karl dem Großen gewidmet, der in der vorausgeschickten Dedication als Kaiser angeredet wird; als einer der Zwecke des Werkes wird bezeichnet, ersichtlich zu machen, wie nützlich und nothwendig das von Karl angeordnete Studium der Dialektik für den Betrieb der Theologie sei, was sich schon von selbst jedem aufdringe, welcher Augustins Bücher de Trinitate zum Gegenstande seines Studiums gemacht habe. Die Widmung an Karl den Kaiser zeigt an, daß das Werk in die letzten Lebensjahre Alcuins falle; noch genauer wird die Abfassungszeit bestimmt durch die

Äußerung in der Dedicationsrede, daß das Werk dem Kaiser dazumal überreicht werden sollte, als Karl eine große Reichssynode zu berufen im Begriff war, und jene Völker, welche bis dahin den übermächtigen Waffen Karls sich widerwillig fügten, zur freiwilligen Unterwerfung sich meldeten. Dieß Alles weist auf das J. 802 hin, in welchem die Sachsen mit Karl über ihre endgiltige Unterwerfung unterhandelten und Karl eine große Synode nach Aachen berief, auf welcher auch wol Alcuins Werk de Trinitate vorgelegt und empfohlen worden sein mag. Jedenfalls stand es bei den Theologen der karolingischen Zeit in hohem Ansehen, wie es denn auch einem Bedürfniß derselben entsprach; es war die dem Bildungsstande jenes Zeitalters entsprechende Darstellung der kirchlichen Theologie in Systemform. Deßhalb wurde der Verfasser desselben von Teganus, dem Biographen Ludwigs des Frommen, als summus scholasticus belobt;[1]) Äneas von Paris benützte es bei Abfassung seiner Schrift contra errores Græcorum.

Alcuin stellt seine Theologie durchwegs auf Augustinische Grundlage. Er geht von dem, auch durch den Sündenfall nicht ausgetilgten Begehren und Suchen des Menschen nach dem Wahren, Ewigen und nach absoluter Beglückung aus. Freilich suchen die Menschen ihre vollkommene Beglückung vielfach in Dingen, welche dieselbe nicht gewähren können; wie denn überhaupt die irdische Zeitlichkeit dieses unaustilgbare Verlangen der Seele nach absoluter Erfüllung ihrer selbst nicht zu befriedigen vermag. Darum mahnt

---

[1]) Ep. ad Hattonem (in Mignes Patrol. lat. tom. 106). Die Benennung scholasticus soll ein schulmäßiges dialektisch-demonstratives Verfahren in Behandlung theologischer Materien bezeichnen. Natürlich lassen sich bei Alcuin nur Anfänge und Ansätze eines solchen Verfahrens voraussetzen. Als kleine Versuche einer dialektischen Behandlung einzelner Lehrfragen können zwei seiner Briefe, der eine an Arno (ep. 209), der andere an Kaiser Karl (ep. 254) namhaft gemacht werden. Im ersten der genannten Briefe ergeht er sich in Erörterung der Unterschiede von essentia, substantia, subsistentia unter specieller Beziehung auf die Trinitätslehre. Im zweiten Briefe erörtert er die Begriffe æternus, sempiternus, perpetuus, inmortalis, sæculum, ævum, tempus. Natürlich bietet er nicht Neues und Eigenes, sondern was er bei Augustinus und Isidorus fand.

die heilige Schrift unaufhörlich, unsere Gedanken vom Irdischen auf's Himmlische zu richten, wo die wahre und ewige Glückseligkeit zu finden ist; es steht aber schlechthin fest, daß zu dieser nur im wahren Glauben der katholischen Gemeinschaft und durch lebendige Bethätigung desselben in der Liebe zu Gott und zum Nächsten zu gelangen ist. Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Der wahre Glaube aber lehrt nach dem Zeugniß der Schriften beider Testamente, daß Gott seiner Wesenheit und Substanz nach Einer in drei Personen ist, wie bereits durch 1 Mos. 1, 26 bezeugt ist: Faciamus hominem ad imaginem nostram. Es heißt: Faciamus, nicht faciam, um die Mehrheit der Personen in Gott anzuzeigen; es heißt ad imaginem nostram, nicht ad imagines nostras, um die Wesenseinheit auszudrücken. Die Mehrheit der Personen in Gott involvirt keine Vervielfältigung der göttlichen Substanz; die Benennungen: Vater, Sohn, Geist sind Bezeichnungen der Relationen, die innerhalb des Einen göttlichen Wesens statthaben. Gott heißt Vater, sofern er einen Sohn hat, und sowol der Vater als der Sohn ist Gott; da aber die Bezeichnungen Vater und Sohn nicht unter die Substanzkategorie, sondern unter jene der Relation fallen, so involvirt die Unterscheidung von Vater und Sohn keine Duplicirung der göttlichen Substanz, obwol jede der beiden Personen Gott ist. Ebenso ist „heiliger Geist" ein Relationsausdruck, der das Verhältniß der dritten Person zur ersten und zweiten, zum Vater und Sohne bezeichnet, sofern der heilige Geist eben der Geist des Vaters und des Sohnes ist. Hier ist aber zu beachten, daß man, wie man sowol den Vater Filii Pater, als auch den Sohn Patris Filius nennen kann, in gleicher Weise wol den heiligen Geist den Geist des Vaters und Geist des Sohnes, nicht aber umgekehrt die erste Person Vater des Geistes oder die zweite Sohn des Geistes nennen kann, weil der heilige Geist weder Sohn des Vaters noch Vater des Sohnes ist. Der heilige Geist ist eine unaussprechliche Gemeinsamkeit des Vaters und des Sohnes, und hat seine Benennung vielleicht daher, weil sowol das Prädicat: Geist, als auch das Prädicat: der Heilige, mit Recht sowol dem Vater, als dem Sohne beigelegt wird. Was jede der drei göttlichen Personen an sich d. h. nicht bloß zufolge ihrer Relationen ist, kann

sie nicht außer ihren Beziehungen zu den beiden anderen Personen sein. Jede der drei Personen ist Gott, aber keine derselben ohne die beiden anderen Personen. Der Vater ist nicht Gott ohne den Sohn, der Sohn nicht ohne den Vater, beide nicht ohne den Geist, dieser nicht ohne Vater und Sohn. Und so sind die drei Personen der Eine Gott, von welchem alle Prädicate der göttlichen Substanz oder dasjenige, was Gott ad se ist, ausgesagt werden. Sofern jede Person ad se Gott ist, werden jene Prädicate auch der Person beigelegt, sind aber nicht Prädicate dessen, was die Person als Person oder relate ad aliquid ist, sondern Prädicate dessen, was die Person ad se d. h. als Gott ist. Da Gott nur Einer ist, so können die auf die göttliche Wesenheit und Substanz bezüglichen Prädicate von Gott nur im Singular ausgesagt werden. Wenn Gott die Größe und die Güte in eigenster Wesenheit ist, so darf nicht etwa gesagt werden, daß diese Urgröße oder Urgüte in der göttlichen Dreieinigkeit verdreifacht existire; sie ist der Zahl nach nur als Eine vorhanden.[1]) Da die Gottheit in den drei Personen nicht dreimal, sondern nur einmal vorhanden ist, so ergeben die drei Personen der Gottheit zusammen nicht etwas Größeres, als was jede derselben nach ihrem Ansichsein als Gott ist. Nicht alle Aussagen über Gott fallen unter die Substanzkategorie, wie die unter die Relationskategorie fallenden Aussagen betreffs der Personsunterschiede in Gott beweisen. Aber nichts wird in accidentellem Sinne von Gott ausgesagt, weil Gott ewig und unveränderlich ist. Die menschlichen Aussagen über Gott fallen unter alle zehn Kategorien; die unter die Kategorien der Substanz, Quantität, Qualität, so wie des Thuns fallenden Aussagen werden von Gott sensu proprio gebraucht, die unter die Kategorien des situs, habitus, des Ortes, der Zeit, des Leidens fallenden Aussagen in übertragenem Sinne. Es gibt also dreierlei menschliche Aussagen über Gott, insofern von Gott etwas proprie oder relative oder trans-

[1]) Dieses Thema wurde in demselben Jahrhundert später durch Hincmar von Rheims in seiner Schrift de non trina Deitate erörtert. Über Anlaß und Inhalt dieser Schrift siehe Werner Gesch. d. apol. u. polem. Lit. II, S. 160 ff.

lative ausgesagt werden kann. Von der Proprietät des Sinnes der Aussage, welche sich auf das Wesen Gottes bezieht,[1]) muß das Proprium jeder einzelnen der drei Personen unterschieden werden. Das Proprium des Vaters ist das non esse ab alio; das Proprium des Sohnes das genitum esse ex solo Patre; das Proprium des heiligen Geistes das Procedere ex Patre et Filio. Zufolge seines non ab alio esse ist der Vater ingenitus, welches Prädicat aber im Unterschiede vom Vaternamen, der etwas Positives besagt, rein negativ ist. Der heilige Geist heißt weder genitus noch ingenitus; ersteres nicht, damit er nicht als Sohn erscheine, letzteres nicht, damit es nicht scheine, als ob dem göttlichen Sohne zwei Väter beigelegt würden. Das göttliche Wirken nach Außen betreffend sind zwar die Worte vom Himmel bei der Taufe im Jordan (Matth. 3, 17) unzweifelhaft die Worte des göttlichen Vaters, und ist unzweifelhaft einzig der Eingeborene Gottes, über welchen herab jene Stimme erscholl, Mensch geworden, und eben so einzig der heilige Geist in Taubengestalt über Jesus oder in Gestalt feuriger Zungen über die Apostel herabgekommen. Aber jene Stimme des Vaters, jenes Fleisch, das der Sohn anzog, jene Taube und jene feurigen Zungen, in welchen der heilige Geist herabkam, sind Werke der gesammten heiligen Dreieinigkeit oder des Einen Gottes, der alles Sichtbare und Unsichtbare im Himmel und auf Erden gemacht hat.

Gott ist die Ursache von Allem, was außer ihm ist. Dieses aber, was außer ihm ist, ist nicht aus seiner Substanz, sondern durch den Willen seiner Allmacht, und hat in der Zeit zu sein angefangen. Alles Seiende läßt sich eintheilen in dasjenige, was seit ewig war, und in dasjenige, was in der Zeit geworden ist. Das erstere nennt man das ungeschaffene, das letztere das geschaffene Sein. Das ungeschaffene Sein kann entweder ein ingenitum oder ein genitum oder ein nec ingenitum nec genitum sein; dieß sind die tria æternaliter, außer welchen es kein viertes aeternum gibt. Das Geschaffene wird eingetheilt in geistiges und körper-

---

[1]) Si tamen de Deo proprie aliquid dici ore hominis potest — bemerkt Alcuin de fide trinitatis I, c. 16.

liches, unsichtbares und sichtbares Sein. Einiges ist ein factum non natum, wie Himmel, Erde und Vieles im creatürlichen Sein; Einiges ein factum et natum, und zwar entweder empfindungslos, wie die Pflanzen und Bäume, oder mit Empfindung begabt wie Thiere und Menschen. Der Mensch erscheint als factum, natum und renatum. Im Bereiche des Geschaffenen gibt es ein rationale mortale (Mensch) und ein rationale non mortale (Engel). Wie aber die Engel in selige und für immer unselige sich scheiden, so sind auch unter den Menschen Einige zufolge ihrer Schuld der Strafe verhaftet, während andere mit den seligen Engeln ewig selig sein werden.

Gott umfaßt und durchdringt alles Geschaffene. Er hat also keinen Ort in der Schöpfung, wie denn überhaupt sein Wesen überräumlich ist. Er wohnt von Ewigkeit her bei sich selbst; im Himmel ist er, sofern er den Heiligen einwohnt, obschon besser gesagt wird, daß diese in ihm wohnen d. h. ganz und vollkommen in das Licht seiner Klarheit aufgenommen sind. Daraus ergibt sich, daß Gott in den Seligen und Heiligen noch auf eine andere Art gegenwärtig ist, als er in den Creaturen insgemein gegenwärtig ist. Es ist also zwischen der natürlichen und der gnadenvollen Gottesnähe zu unterscheiden. Die natürliche Gottesnähe ist jene, die alles Seiende und so auch den Menschen im Sein erhält, die übernatürliche Gnadennähe aber ist jene, durch welche der Mensch zum seligen Sein in Gott vollendet wird.

Unter den am Anfange hervorgebrachten Geschöpfen war der Mensch dadurch ausgezeichnet, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen und in einen irdischen Freudenort versetzt war, in welchem er durch Beobachtung eines einzigen leichten Gebotes die ewige Seligkeit erringen konnte. Durch die Übertretung dieses Gebotes machte er sich selber elend, und fiel dem Loose des Todes anheim. Der barmherzige Gott aber, der nicht wollte, daß sein Ebenbild ewig verderbe, sendete seinen eingeborenen Sohn, auf daß der Mensch durch denjenigen, der ihn geschaffen hatte, auch erlöset würde. Indem der ewige Gottessohn aus der Jungfrau einen Menschenleib annahm, bildete er sich die Menschheit dergestalt an, daß derselbe, welcher Gott war, zugleich auch Mensch, der Mensch aber Gott

war, weil Beide, Gott und Mensch, nur Eine Persönlichkeit constituirten, welche eben die des menschgewordenen Gottessohnes war. Demzufolge wurde im Besonderen auch die menschliche Seele Christi mit dem Logos derart geeinigt, daß sie mit demselben eine der drei Personen der Gottheit ausmacht, und das ganze Wissen der Gottheit (wol doch nur auf ihre Art) in sich aufnimmt, wozu sie durch die ihr zu Theil gewordene Fülle des Geistes befähigt ist. Darum heißt auch Christus die Weisheit Gottes, und in einer anderen Beziehung die Kraft Gottes. Die Thatsache, daß Christus zweimal den heiligen Geist empfängt, im Beginne seines irdischen Daseins und bei der Taufe im Jordan, sucht Alcuin dadurch zu erklären, daß er annimmt, es hätten dadurch die zwei von einander verschiedenen Gebote der Liebe zu Gott und zum Nächsten ausgedrückt werden sollen. Später bemerkt er, der Taufvorgang, bei welchem der heilige Geist zum zweiten Male über Christus in seiner Fülle sich ergoß, habe den Zweck gehabt, das Mysterium der heiligen untheilbaren Dreieinigkeit zu enthüllen.

Dem kirchlichen Symbol gemäß erscheint der heilige Geist als Wirkungsgrund der Empfängniß Christi im Schooße der Jungfrau; und dieß wol deßwegen, weil der incarnirte Gottessohn ein Gnadengeschenk des Himmels an die erlösungsbedürftige Menschheit war, oder die Menschwerdung Gottes in Folge eines Gnadengeschenkes an die Menschheit sich vollzog, das donum Dei aber in eigenster Wesenheit der heilige Geist ist. Ihm gebührt die Benennung donum Dei für sein vorzeitliches ewiges Sein, weil er in seinem ewigen Ausgange vom Vater und Sohne seit ewig donabilis war, wenn auch noch keine zur Aufnahme dieses donum befähigte Creatur vorhanden war. Der heilige Geist darf nicht Vater Christi genannt werden, weil sonst Christus zwei Väter hätte; wenn das kirchliche Symbol ihn dennoch zur Empfängniß Christi in Beziehung setzt, so kann damit nur ein Wirken der Gnade angedeutet sein, jenes nämlich, daß die Menschheit Christi ohne vorausgegangenes Verdienst in die Personseinheit mit dem ewigen Gottesworte aufgenommen wurde. Damit sollte aber weiter vorbildlich gezeigt werden, daß alle Menschen ohne ihr Verdienst durch die Gnade vor Gott gerechtfertiget werden. So haben auch alle anderen im

Thun und Leiden Christi, in seinem Tode, in seiner Auferstehung und Himmelfahrt vollzogenen Mysterien unseres Heiles eine vorbildende Bedeutung. Christus wirkt unser Heil als menschgewordener Gottessohn; die Macht unser Heil zu wirken hat er als Gottes Sohn. Denn wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne verliehen, das Leben in sich zu haben. Nebstdem hat er ihm aber auch die Macht zu richten übertragen. Der göttliche Vater wirkt durch die göttliche und menschliche Natur Christi unsere doppelte Auferstehung, die geistige und die leibliche, die erstere durch Christus als Gottessohn und Logos, die letztere durch Christus als Menschensohn, als welcher er einst die Todten aus den Gräbern vor seinen Richterstuhl rufen wird.

In der Einigung seiner göttlichen mit der menschlichen Natur ist Christus der Mittler zwischen Gott und Mensch geworden. Er kam als menschgewordener Gottessohn zu uns, um das zu opfern, was er von uns annahm, und das von uns hinwegzunehmen, was er in uns vorfand.[1]) So war er in Einer Person Priester und und Opfer. Er wurde uns ein Mittler zum Leben im Gegensatze zum Teufel, der uns ein Mittler zum Tode war. In der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur kann Christus in der heiligen Schrift dem Vater bald gleichgesetzt, bald unterstellt werden, je nachdem nämlich die Gottheit in Christus oder die Knechtsgestalt in's Auge gefaßt wird. Niemals wird der heilige Geist in der heiligen Schrift als minor Deo Patre dargestellt. Der Grund dessen liegt darin, daß der heilige Geist sich weder in der Taubengestalt noch in den Flammenzungen, in welchen er sich versichtbarte, incarnirt er hat. Obschon er also gleich dem Sohne gesendet worden ist, so hat er doch niemals gleich dem Sohne eine geschaffene Natur angenommen.

Durch das Richteramt Christi wird Alcuin auf das Gebiet der Eschatologie hinüberführt. Die letzten zwei großen Ereigniße,

---

[1]) Im lateinischen Texte, der aus Augustinus (Trin. IV, n. 13) entlehnt ist, findet sich ein Wortspiel: Venit ad nos offerre pro nobis, quod sumsit ex nobis, ut auferret a nobis, quod invenit in nobis, peccata.

die dem Weltende vorausgehen, sind die Herrschaft des Antichrist und die Bekehrung der Juden. Durch den weltgebietenden Antichrist wird die Kirche die letzte schwere Verfolgung erleiden; auch wird er alle Mittel aufbieten, die Gläubigen zum Abfall zu verleiten. Damit er Schwache und Wankende nicht verführe, werden Henoch und Elias predigend auftreten, und auch das Volk Israel zum Glauben an Christus bekehren. Die beiden Propheten werden in der Verfolgung als Martyrer enden, den Antichrist aber wird Christus mit dem Hauche seines Mundes tödten. Ob der Vernichtung des Antichrist sofort das Weltende folgen werde, soll nach Gottes Absicht uns Zeitmenschen verborgen bleiben (Matth. 24, 36). Unsere dereinstige Auferstehung ist uns durch die Auferstehung Jesu Christi verbürgt; die zum ewigen Leben erstehen, werden in Herrlichkeit auferstehen. Von welcher Beschaffenheit die Leiber jener sein werden, welche zum Gerichte der ewigen Verwerfung erstehen werden, ist eine müßige Frage. Es gibt ein Reinigungsfeuer, durch welches am Gerichtstage Alle hindurchgehen müssen. Dieses Feuer wirkt jedoch verschieden nach Beschaffenheit derjenigen, welche durch dasselbe hindurchgehen. Die Heiligen ohne Makel werden es gleich den drei Jünglingen im Feuerofen wie einen erquickenden Lufthauch empfinden; Jene, welche von schwerer Schuld frei, aber noch mit geringeren Makeln behaftet sind, werden in demselben geläutert werden. Die Bösen hingegen wird es die Peinen der ewigen Verwerfung empfinden lassen. Worin das Leben und Thun der Seligen bestehen werde, ist in Psalm 83, 5 und Matth. 5, 8 angedeutet; das charakteristische Wesen ihres Vollendungszustandes ist im Gegensatze zu den Ständen der irdischen Zeitlichkeit in das non posse peccare und non posse mori zu setzen, welches als drittes Letztes auf das anfängliche posse non peccare et mori und das spätere non posse non peccare et mori folgen soll.

Wie diese Schrift, ist noch eine andere über die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes dem Kaiser Karl gewidmet, der auch brieflich mit Alcuin über mancherlei theologische Gegenstände verkehrte. So wollte Karl einmal von Alcuin erfahren, was über die Ansicht eines griechischen Gelehrten zu halten sei, der, vermuthlich Mitglied einer byzantinischen Gesandtschaft an Karl's Hof,

dem Kaiser gegenüber die Meinung ausgesprochen hatte, daß Christus die Sühne für unsere Schuld an den Tod gezahlt habe. Alcuin[1]) bezeichnet diese Ausdrucksweise und die damit verbundene Vorstellung als durchaus unzuläßig, da Christus kein Schuldner des Todes war, noch auch sein konnte; der Preis für unsere Erlösung wurde von Christus an den göttlichen Vater gezahlt, dem er sterbend seine Seele empfahl. Der Tod ist überhaupt gar keine wesenhafte Realität, sondern seinem Begriffe nach etwas rein Negatives, die bloße Abwesenheit oder Carenz des Lebens; ist er nichts Seiendes, so kann er auch nichts entgegennehmen, also an ihn keine Zahlung geleistet werden. Im Gegentheil ist in der Person Christi der Tod, den Gott nicht geschaffen hat, selber zur Sühnleistung für unsere Schuld geworden, und hat uns durch dieselbe das Leben erworben, das er selbst in seiner Heilandsmacht uns verleiht.

Eine andere, ebenfalls von griechischer Seite her beregte dogmatische Controversfrage, die Alcuin auf Wunsch des Kaisers in einer besonderen Schrift erörterte, betrifft das schon erwähnte Thema vom Ausgange des heiligen Geistes. Der im westgothischen Spanien aufgekommene Zusatz Filioque zum Nicänischen Symbol hatte auch in der fränkischen Kirche Eingang gefunden, und war, wie die Chronisten des Karolingischen Zeitalters berichten, schon unter Karls Vater Pippin auf der Synode zu Gentilly (a. 767) zwischen Griechen und Lateinern verhandelt worden. Der betreffende Zusatz mag zufolge der Beziehungen, welche Karl mit dem byzantinischen Hofe unterhielt, im Gespräche mit Gesandten des letzteren öfter ewähnt worden sein und Karl veranlaßt haben, eine bündige Auseinandersetzung über dieses Streitthema von Alcuin zu verlangen,. nachdem er früher bereits selber in seiner Erwiderung auf die durch Papst Hadrian ihm zugefertigten Beschlüsse der zweiten Nicänischen Synode gegen den Patriarchen Tarasius für das Filioque eingetreten war. Alcuins libellus de processione Spiritus Sancti ist eine seiner letzten Schriften; er redet in der voraus-

---

[1]) Ep. 240 (Frob. 126. Migne 165).

gestellten Widmung seinen erlauchten Auftraggeber als Kaiser an, woraus folgt, daß die Arbeit in die Jahre 801—804 fallen muß. Sie zerfällt in drei Theile, in welchen gezeigt werden soll, daß nach Schrift und Tradition der heilige Geist als ein vom Vater und Sohn ausgehender bezeichnet werde, daß er Geist des Vaters und des Sohnes genannt, daß er als ein vom Vater und Sohne Gesendeter dargestellt werde. Als Schriftbeweis für den Ausgang des Geistes vom Sohne dienen ihm die Stellen Luk. 6, 19; Joh. 20, 21; 1 Joh. 3, 23, in welchen gesagt wird, daß eine Kraft von Jesus ausgieng, daß er seinen Jüngern den heiligen Geist ertheilte, daß Christus uns seinen Geist verliehen hat. Für die Auslegung dieser Stellen werden Papst Leo, Gregor Naz., Hieronymus, Augustinus als Gewährsmänner angeführt, wobei indeß Alcuin nicht verschweigt, daß Fulgentius Luk. 6, 19 auf eine von Christus ausgegangene Heilkraft bezogen habe. Außerdem werden als directe Zeugen des Filioque als kirchlicher Erblehre angeführt Athanasius, welchen Alcuin für den Verfasser des Symbolum Quicunque hält, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Cyrillus Alex., die Päpste Leo I, Gelasius I, Gregor I, die vier ersten allgemeinen Concilien, für deren Zeugniß die fünfte allgemeine Synode einzustehen hat, Gennadius, Boethius, Isidorus, Paschasius. Der Erweis, daß der heilige Geist in der Schrift und von den Vätern Geist des Sohnes genannt werde, war leicht zu erbringen, nicht minder, daß, wie der Sohn als ein vom Vater Gesendeter, so der Geist als ein vom Vater und Sohne Gesendeter dargestellt werde. Wenn es sich um etwas Anderes, als um Zusammenstellung von Zeugnißen für die bestrittene Lehrformel gehandelt hätte, so wäre es wol das Sachgemäßeste gewesen, mit den in der ökonomischen Trinität sich darstellenden Verhältnißen der drei göttlichen Personen zu einander zu beginnen, um daraus den Rückschluß auf die darin sich reflectirenden Verhältniße der ontologischen Trinität zu ziehen. Bei der von Alcuin eingeschlagenen Behandlungsart dieser Frage blieben auch jene Theologen des Karolingischen Zeitalters stehen, welche nach ihm mit Erörterung derselben sich befaßten; so nach Alcuins Tode, gleichfalls im Auftrage Karls, Theodulph von Orleans, ferner nach Ausbruch

des Photianischen Schisma Ratramnus von Corbie und Äneas von Paris,[1]) welche sich sämmtlich auf den Beweis aus Schrift und Vätern beschränken. Ratramnus und Äneas besprechen nebst der Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes auch die von Photius gegen die lateinische Kirchenpraxis und Kirchendisciplin erhobenen Einwendungen;[2]) Ratramnus handelt davon im letzten seiner vier Bücher contra Græcorum opposita, und vertheidiget die lateinische Kirche in Bezug auf Samstagsfasten, kürzere Dauer der Quadragesimalfasten, Bartlosigkeit und Cölibat der Kleriker; er tritt ferner für den römischen Kirchenprimat ein, und behauptet die Unzuläßigkeit der in der griechischen Kirche den Priestern gestatteten Spendung des Firmungssacramentes, die einzig den Bischöfen zustehe.

Betreffen diese Controversgegenstände solche Puncte, welche gemeinhin einen Unterschied und Gegensatz zwischen abendländischer und griechisch-morgenländischer Lehrweise und Kirchenpraxis constatirten, so trat in der Bilderfrage ein specifischer Gegensatz zwischen der fränkischen und byzantinischen Kirche zu Tage, zufolge dessen die fränkische Kirche gewißer Maßen eine mittlere Stellung zwischen Bilderstürmerei und Bilderverehrung nahm, und damit nicht nur von der zwischen Ikonomachie und Ikonodulie hin und her gezogenen Byzantinischen Staatskirche dissentirte, sondern auch von dem die ikonodulischen Beschlüße der zweiten Nicänischen Synode bestätigenden Papste eine gewißer Maßen abseitige Stellung zu nehmen sich anschickte. Damit wollte nun freilich nichts weniger als ein principieller Widersatz zur römischen Kirche ausgesprochen werden; in den Karolingischen Büchern[3]) wird vielmehr nachdrücklichst hervorgehoben, daß für die dogmatische Erörterung der vorliegenden Streitfrage nur die von der römischen Kirche anerkannten heiligen Bücher und kirchlichen Lehrauctoritäten maßgebend seien und soweit auf diesem Wege die Frage nicht zum Entscheid gebracht werden könne,

---

[1]) Das Nähere über die Schriften der Genannten und über die Anläße ihrer Entstehung beigebracht in meiner Gesch. d. apolog. u. polem. Lit. d. christl. Theologie III, S. 7—12.

[2]) Vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 137—140.

[3]) Libri Carolini I, 6.

unmittelbar die Kirche des Apostelfürsten Petrus, dessen gottbestellte Nachfolger die Päpste sind, zu befragen sei. Der im Namen des Königs Karl redende Verfasser erklärt, daß unter Karls Vorgänger im Reiche Pippin durch Einführung des römischen Kirchengesanges eine Übereinstimmung der fränkischen Kirche mit der römischen selbst in jenen Dingen, in welchen ohne Schädigung der Glaubenseinheit eine Verschiedenheit statthaben könne, erzielt worden sei. Diese Versicherungen der Ergebenheit gegen die römische Kirche sind vollkommen aufrichtig gemeint, und es zeugt von einem gesunden Gefühle, daß den Verfasser die von ihm mißbilligte Stellung des Papstes Hadrian zur Nicänischen Synode in seiner Überzeugung von der dem römischen Kirchenprimate zukommenden höchsten Lehrauctorität nicht irre machte. Eben so sicher aber ist es, daß er die in ihrer universalen Geltung zwischen Griechen und Lateinern vermittelnde Stellung des Papstes nicht richtig auffaßte, wie er denn überhaupt die Lehrauctorität der lateinischen Väter vor jener der ihm minder und nur durch Übersetzung bekannten griechischen Väter einseitig bevorzugte, und die tieferen Gründe der Nicänischen Lehrentscheidung nicht erfaßte. Der ideelle Grund der Berechtigung der Bilderverehrung blieb ihm fremd; er weiß[1]) der Idee einer Formübertragung von dem Gegenstande der Verehrung auf das den Gegenstand darstellende Bild kein Verständniß abzugewinnen, und darum mußte ihm auch die Decretirung der Bilderverehrung durch die Synode unverstanden bleiben. Nicht ungerügt kann ferner der Widerspruch bleiben, in welchen der Verfasser sich mit sich selber setzt, wenn er einerseits unter Berufung auf die Aussprüche älterer Lehrer die dogmatische Fortentwickelung und Formulirung der kirchlichen Lehre im Punkte der Bilderverehrung bestreitet, während er umgekehrt[2]) den Patriarchen Tarasius darüber tadelt, daß dieser in Bezug auf die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes die Formel ex Patre et Filio nicht kennt, und statt derselben ex Patre per Filium hat. Übrigens verharrte die fränkische Kirche ungeachtet der berichtigenden Antwort, welche

[1]) Libr. Carol. III, 16.
[2]) O. c. III, 3.

Papst Hadrian I. den Karolingischen Büchern hatte nachfolgen lassen,[1]) auch noch unter Ludwig dem Frommen bei den auf der Frankfurter Synode (a. 794) gegebenen Erklärungen; die auf Ludwigs Geheiß zu Paris a. 825 versammelten Bischöfe und Theologen unterzogen die Antwort Hadrians[2]) einer mißbilligenden Kritik,[3]) und erst das rohe Auftreten des Bilderstürmers Claudius von Turin brachte sie dahin, daß sie, wenn auch noch immer gegen die mit der Anbetung identificirte Veneration der Bilder protestirend, wenigstens der Sache nach sich zu dem von Hadrian eingenommenen Standpuncte bekannten,[4]) obschon sie vorwiegend die rememorative, erbauliche oder auch decorative Bedeutung der Bilder hervorhoben.

Der adoptianistische Streit erhielt ein kleines Nachspiel in den schon oben erwähnten controversen Erörterungen zwischen Fredegisus und Agobard von Lyon.[5]) Agobard hatte in einer seiner Schriften geäußert, der wahrhaft Demüthige denke niedrig von sich selbst, und sei anzuerkennen bereit, daß er geirrt habe. Fredegis zog daraus die Folgerung, daß Agobard damit auch von Christus, dem mustergiltigen Typus heiliger Demuth sagen müsse, er habe von sich niedrig gedacht und sei zum Eingeständniß von Irrungen bereit gewesen. Agobard beschwert sich über diese Art von Consequenzmacherei, bei welcher Fredegis übersehe, daß die vom Logos angenommene Menschennatur von jener aller übrigen durch ihren Ursprung und ihre hypostatische Einigung mit dem Logos sich unterscheide, und daß der ewige Gottessohn nicht darum Mensch geworden sei, um zu irren, sondern um die verirrten Schafe zurechtzuführen. Weiter beschwert sich Agobard, daß ihm Fredegis zur Last lege, er rede von Christen vor Christus, weil er die Heiligen

---

[1]) Vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. II, S. 549—553.

[2]) Abgedruckt in Migne's Patrol. lat. tom. 98, p. 1247—1292.

[3]) Patrol. lat. tom. 98, p. 1293—1349.

[4]) Vgl. die Widerlegung des Claudius durch Theodomir von Psalmodi, Dungal von St. Denys und Jonas von Orleans in meiner Gesch. d. apol. u. polem. Lit. II, 553—559.

[5]) Siehe Agobardi liber contra objectiones Fredegisi Abbatis capp. 2 ff. 16 ff.

des A. T. gleichfalls zur Kirche Christi rechne. Agobard besteht darauf, daß denselben der Christenname gebühre; wer dieß läugne, würde behaupten, daß Christus in der alttestamentlichen Kirche nicht gewirkt, sondern erst mit dem Momente der Incarnation zu sein angefangen habe, was an die häretische Blasphemie des Paul von Samosata gränze. Der heilige Augustinus lehrt, daß der Christus zuerst als Gott existirte, in der Zeit aber Mensch geworden sei; wie könnte sonst auch der Apostel sagen: Christus Jesus heri et hodie, ipse et in sæcula (Hebr. 13, 8)? In 1 Kor. 10, 1—4 wird umständlich von jener Salbung (χρίσις) gesprochen, welche den Gliedern der alttestamentlichen Kirche zu Theil wurde und sie zu Gliedern Christi machte. Wie könnte Abraham die Christlichkeit abgesprochen werden, wenn wir selber nur dadurch, daß wir ein Same Abrahams geworden, zu Christen geworden sind? Christus ist das Haupt des gesammten erlösten Geschlechtes; mit welchem Rechte trennt Fredegis diejenigen, die vor Christi Kommen lebend ihr Heil im Glauben an den kommenden Erlöser gefunden haben, von Jenen, für welche das durch Christi Kommen gebrachte Heil bereits eine fertige Thatsache war?

Aus der Lehre von der zeitlebens unversehrten Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn war seit dem vierten Jahrhundert von griechischen und lateinischen Vätern die Folgerung gezogen worden, daß der Leib der heiligen Jungfrau auch im Momente der Geburt des Gotteskindes nicht geöffnet worden, dieses vielmehr durch eine verschlossene Pforte wunderbar in den Tag der Erdenwelt eingetreten sei. Bei Alcuin,[1]) für welchen die Auctoritäten eines Ambrosius, Petrus Chrysologus, Gregorius Magnus maßgebend waren, findet sich die bündige Formel: Virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum. Es sollte, bemerkt Alcuin, durch das Kommen dessen, der das Verdorbene heilen wollte, nicht das Reine und Unversehrte verletzt werden. Es konnte nun freilich noch gefragt werden, ob diese Unversehrtheit nicht bloß in ethischem, sondern auch physischem Sinne verstanden werden müsse. Ratramnus

[1]) Confess. fidei III, 14.

von Corbie[1]) stellt das Letztere entschieden in Abrede, und ereifert sich wider die gegentheilige Ansicht als eine von Deutschland ausgegangene Neuerung, die er bekämpfen zu müssen glaubt, indem sie das Wort der Schrift unwahr mache: Ecce concipies in utero et paries filium (Luk. 1, 31). Wenn man die Vorstellung unzukömmlich finde, daß Christus auf die bei jedem anderen Menschen natürliche und nothwendige Art geboren worden sei, so müße man auch daran Anstoß nehmen, daß er von einem Weibesschooße empfangen und durch neun Monate getragen worden sei. Sagt man, daß die natürliche Art der Geburt nicht ohne Versehrung des Leibes der Jungfrau habe geschehen können, so übersieht man, daß jede andere Art des Ausganges aus dem Leibe der Jungfrau auch eine Versehrung ihres Leibes nothwendig machte; und war denn, wenn es sich rein um's Physische handelt, nicht schon der Stand der Schwangerschaft eine augenfälligste Versehrung des jungfräulichen Leibes? Das Durchgehen des Jesukindleins durch die vulva soll nach der Meinung der Gegner eine mit der göttlichen Heiligkeit desselben unverträgliche Vorstellung sein; sie übersehen, daß nichts Gottgeschaffenes als solches unedel und niedrig ist, und daß die Geschlechtsorgane nur für das gefallene Geschlecht Pudenda geworden sind. Der Leib Christi unterlag dem Gesetze alles Körperlichen, von einem Ort zum anderen nur unter Durchmessung des zwischen inneliegenden Raumes gelangen zu können; er konnte also aus dem Mutterschooße nur auf einem bestimmten Wege an's irdische Tageslicht gelangen. War es nicht der Weg, welchen jede Weibesgeburt geht, so müßte ein anderer angenommen werden, wie etwa die Inder (Brachmanen, sagt Ratramnus) den Buddha aus der Seite einer Jungfrau hervorgehen lassen. Oder sollte etwa zu der mythologischen Vorstellung von dem Entspringen der Minerva aus Jupiters Haupte, vom Hervorgang des Bacchus aus Jupiters Schenkel gegriffen werden? Zur Erhärtung seiner Ansicht führt Ratramnus verschiedene Stellen aus der Bibel des Alten und Neuen Testamentes an; die Stelle Ezech. 34, 3 scheint ihm insbesondere schlagend zu sein; die verschloßene Pforte, durch welche

---

[1]) Liber de nativitate Christi.

kein Mann eingeht, weil der Fürst durch sie heraustritt, sage Alles, was zur biblischen Aufhellung der Sache gesagt werden könne. Von den Vätern bringt er Aussprüche aus Athanasius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor, Beda bei, von welchen er glaubt, daß sie sämmtlich seiner Anschauungsweise Zeugniß geben.

Paschasius Radbertus,[1] der dieselbe Frage im entgegengesetzten Sinne behandelt, und wol nicht ohne Beziehung auf die Ansichten seines Klostergenossen Ratramnus spricht, stößt sich an der rohen und widerchristlichen Auffassungsweise Jener, welche den Hergang bei der Geburt Christi jenem beim Gebären der Weiber gleich machen wollen. Der übernatürlichen Empfängniß muß auch ein übernatürlicher Hergang bei der Geburt entsprechen; wie die Jungfrau ohne sinnliche Lust empfieng, so muß sie ohne Schmerz geboren haben, was jedoch nur dann möglich war, wenn durch die Geburt der Eingang des Schooßes nicht zerrissen wurde. Auch die Würde der gottmenschlichen Person Jesu heischt, daß er nicht wie ein gewöhnlicher Mensch geboren wurde; man kann in ihm den Menschen nicht von der Gottheit trennen, mit welcher die Menschennatur hypostatisch verbunden war. Die Schrift zeugt von der Übernatürlichkeit des Herganges seiner Geburt im messianischen Psalm 21, 10: Tu es, qui extraxisti me de ventre. Ambrosius singt:

Fit porta Christi pervia,
Referta plena gratia,
Transitque rex et permanet
Clausa . . . . .

Damit steht nicht im Widerspruche, daß Ambrosius im Commentar zum Lukasevangelium von Christus sagt: Hic solus sibi aperuit vulvam; denn er öffnete sich den Ausgang auf wunderbare Weise, ohne den Schooß zu durchbrechen, so wie er nach seiner Auferstehung durch verschlossene Thüren gieng. Wendet man

---

[1] De partu virginis. Diese Schrift ist an die Äbtissin und Nonnen des Klosters Vesona im Gebiete von Perigueux gerichtet. — Nach D'Achery soll Vesona Soissons bedeuten.

ein, daß Letzteres erst nach der Auferstehung statt hatte, so wäre zu erinnern, daß Christus vor seinem Leiden in seinem damals noch sterblichen Leibe über dem Meere wandelte, also das natürliche Schwergewicht seines Leibes aufzuheben vermochte. Es ist verfehlt, die Menschheit Christi den Gesetzen, welchen wir unterworfen sind, unterzuordnen; Christus ist, wie Gregor d. Gr.[1]) hervorhebt, eine durchaus wunderbare, unser Begreifen übersteigende Persönlichkeit. Illud corpus Domini — sagt Gregor — intravit ad discipulos januis clausis, quod videlicet ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero virginis.

Auch über den eucharistischen Christus wurden in der fränkischen Kirche des neunten Jahrhunderts controverse Erörterungen gepflogen, an welchen neben verschiedenen Anderen auch Radbertus, Ratramnus und Hraban sich betheiligten. Radbert war zu einer Darlegung seiner Anschauungen über die kirchliche Abendmalslehre zunächst durch Warinus Placidus, Abt von Corvey (Corbeja Nova) bewogen worden; seine hierauf bezügliche Schrift de corpore et sanguine Domini fällt nach Mabillon in die Jahre 830—832, während Wala, der Abt von Corbie (Corbeja vetus), in der Verbannung lebte; als später Radbert selber Abt von Corbie geworden war (a. 844), überarbeitete er seine Schrift, und überreichte sie dem König Karl dem Kahlen, der sie zu lesen wünschte, weil er Rühmliches über sie gehört hatte. Radbert geht in seinen Erörterungen über das Abendmal vom Begriffe des Sacramentes aus, dessen Wesen er darin findet, Unterpfand des Heiles zu sein, in welchem unter sinnlicher Hülle etwas unsichtbares Göttliches wirksam ist. Als kirchliche Sacramente bezeichnet er Taufe, Chrisma und Abendmal;[2]) letzteres heißt Sacrament zufolge der Consecration, durch welche dem Leibesauge unsichtbar unter der Hülle der Gestalten von Brot und Wein Leib und Blut

[1]) Hom. 26 in Evangg.

[2]) Die Benennung Sacrament wird in dieser Epoche noch auf die drei ersten Sacramente beschränkt. Vgl. Raban. Instit. cleric. I, 24. Übrigens ist sowol dieß, als auch die Definition des Sacramentes im oben angegebenen Sinne aus Isidor Origg. VI, 19 entlehnt.

des Herrn hervorgebracht wird. Radbert stellt diesen Consecrationsact in Parallele mit der Hervorbringung des Leibes Christi im Schooße der Jungfrau durch die Kraft des heiligen Geistes; wie durch das Wirken des heiligen Geistes die Erschaffung eines Menschenleibes ohne fleischlichen Coitus ermöglicht wurde, so sollte durch die Weihekraft desselben göttlichen Geistes das sacramentale Vorhandensein des Leibes Christi als einer nicht sinnlich eßbaren oder mit den Zähnen zu zermalmenden Speise und Seelennahrung bewirkt werden. Leib und Blut des Herrn ist also im Sacramente nicht auf sinnlich greifbare Weise, sondern in mystischer Weise vorhanden; eben deßhalb ist aber eine sichtbare Andeutung (figura) der mystischen oder verborgenen Gegenwart jener Heilsgabe nothwendig. Figürlich oder repräsentativ ist in diesem Sacramente die Erscheinungsform des in ihm enthaltenen Objectes und die Darstellungsweise des einstmaligen blutigen Opferactes Christi. Da Christus in den Himmel zurückgekehrt ist, so kann er sich uns nicht mehr in jener Gestalt zeigen, in welcher er auf Erden wandelte; aber im Sacramente ist wahrhaft jener Leib Christi, der einst gekreuzigt und in's Grab gelegt worden, enthalten. Dadurch unterscheidet sich das Sacrament von den alttestamentlichen Vorbildungen desselben, welche bloße figuræ oder umbræ veritatis waren, während im Sacramente veritas und figura in ähnlicher Weise, wie Gottheit und Menschheit in der Person Christi geeiniget sind. Die Präsenz des Leibes Christi im Sacramente ist als eine spirituelle zu bezeichnen, in demselben Sinne, in welchem auch das Genießen desselben als ein spirituelles zu nehmen ist. Denn obschon wahrhaft im Sacramente enthalten, ist der Leib Christi doch keine Nahrung des gegenwärtigen vergänglichen Erdenleibes, sondern eine Nahrung zum ewigen Leben; die Wirkung dieser Nahrung ist die reale Lebensgemeinschaft mit Christus, durch welche unsere zukünftige Auferstehung zum ewigen Leben bedingt ist. Christus ist für die Glaubenden jener Lebensbaum, dessen Vorbildung der paradiesische Lebensbaum war; er ist also in höherem Sinne das, was jener Baum war, und vermittelt deßhalb ein unsterbliches Sein höherer Art, nicht jenes des gegenwärtigen Erdenleibes, sondern das zukünftige selige himmlische Sein des wiedererstandenen Menschen.

Aus dieser Wirkung der Nahrung ergibt sich von selbst der Rückschluß auf die metaphysische Beschaffenheit des eucharistischen Leibes Christi: er gehört nicht der irdischen Stofflichkeit an, sondern wirkt als himmlisches Lebenselement, und rückt die verklärte himmlische Wirklichkeit in die vergängliche irdische Zeitlichkeit herein, oder vielmehr umgekehrt den der irdisch-vergänglichen Zeitlichkeit angehörigen Nießer des Sacramentes in die verklärte himmlische Wirklichkeit hinein, daher auch an der Gegenwart der Engel bei der eucharistischen Feier nicht zu zweifeln ist. Aus der Bestimmung des Sacramentes, Nahrung zu sein, erklärt sich seine Darstellung unter den Gestalten von Brot und Wein; Christus bietet unter diesen Gestalten sich selbst als Nahrung zum ewigen Leben dar. Christus nennt sich selbst das vom Himmel gekommene Brot; er wurde als Weizenkorn in die Erde gelegt (Joh. 12, 24), um viele Körner in dem aus dem Samenkorne herauswachsenden Gewächse zu erzeugen, welche in ihrer Gesammtheit nichts Anderes als die Ernte des himmlischen Sämanns sind. Und wie aus vielen Körnern Ein Brot bereitet wird, so ist auch der Leib, dessen Haupt Christus, dessen Glieder die Gläubigen sind, aus jenem Samenkorne und den vielen ihm entstammten Körnern gebildet. Ähnlicher Weise verhält es sich mit dem aus vielen Traubenbeeren gekelterten Weine, der eine Frucht des Rebstockes, Christus ist; der eucharistische Wein ist das Traubenblut dieses Rebstockes, Christus selbst gleichsam die Segenstraube, welche die Kundschafter aus dem Lande Kanaan zum Volke Israel in der Wüste brachten. Das Abendmal ist nicht bloß eine Seelennahrung, sondern der ganze Mensch soll dadurch zum ewigen Leben ernährt werden. Wie der menschgewordene Sohn Gottes unsere Leiblichkeit an sich genommen hat, so soll unser Leib mit Christi Leiblichkeit verwachsen und von der Lebenskraft desselben durchdrungen werden; das Trinken vom Blute Christi ist Erneuerung der Seele, die im Blute der Sünde ist, durch die Seele Christi. Die Seele ist Lebensprincip des Leibes, die im Blute Christi erneuerte Seele aber ist befähiget, dem Leibe in Kraft der Gnade dereinst unvergängliches Leben zu vermitteln. Der mystische Charakter der Eucharistie macht dieselbe zu einem Mysterium und zu einem Gegenstande des Glaubens; würde der

Leib Christi dem sinnlichen Auge sichtbar dargestellt, so wäre nicht ein Mysterium sondern ein Wunder vorhanden, welches den Glauben erst wecken soll, während das Mysterium ihn als vorhandenen voraussetzt. Jene himmlische Lebensgabe ist aber nicht für Ungläubige, sondern für die Gläubigen vorhanden, und entspricht dem Stande der irdischen Zeitlichkeit, während dessen wir nicht im Schauen, sondern im Glauben wandeln.

In einem Briefe an den Mönch Frudegard[1]) antwortet Radbert auf gewisse Bedenken, welche viele seiner Zeitgenossen seiner Auffaßungsweise entgegenstellten. Er vertheidiget die Identität des eucharistischen Leibes Christi mit jenem, der aus der Jungfrau geboren worden und am Kreuze gelitten hat; im Zusammenhange damit vertritt er weiter die Behauptung, daß wirkliches Fleisch und wirkliches Blut im Abendmale vorhanden sei, nur kein solches, welches Gegenstand eines leiblich-sinnlichen Genießens wäre, so daß der Leib Christi mit den Zähnen zermalmt würde; denn das hieße den eucharistischen Leib Christi des mysteriösen und sacramentalen Charakters entkleiden. Indem er eine figürlich sinnliche Darstellung des wahrhaft in der Eucharistie vorhandenen Leibes Christi lehrt, will er eine mittlere Stellung nehmen zwischen Jenen, welche Leib und Blut Christi nicht substanziell, sondern nur virtuell zugegen sein lassen wollen,[2]) und jenen Anderen, welche im Gegentheile die substanzielle Präsenz so unmittelbar nehmen, daß sie ohne sinnlich figürliches Medium statthätte, und die sinnefälligen Darstellungen des Mysteriums selber Christi Fleisch und Blut wären.

Der Vorwurf einer bloß virtuellen Präsenz dürfte speciell gegen Hrabanus Maurus gerichtet sein, dessen Werk de institutione clericorum Radbert ohne Zweifel kannte. Hraban unterscheidet

---

[1]) Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum.

[2]) Nescio quid volentes plaudere aut fingere, quasi quædam virtus sit carnis et sanguinis in eo admodum sacramento, ut Dominus mentiatur; et non sit vera caro ejus neque verus sanguis, in quibus vera mors Christi annuntiatur. Paschas. Radbert., Expositum in illud Matthæi: Cœnantibus autem eis etc. (Matth. 26, 26).

in diesem seinem Werke[1]) zwischen dem Sacramente und der virtus Sacramenti. Das Sacrament wird mit dem Munde genossen und geht wie jede andere Nahrung in den Menschenleib über; durch die virtus Sacramenti wird der innere Mensch gesättigt, und die Würdigkeit für das ewige Leben erlangt. Das Sacrament assimiliren wir unserem Leibe, durch die virtus Sacramenti werden wir Christo assimilirt. In einem Briefe an den Abt Egilo von Prüm[2]) nimmt Hraban ausdrücklich auf Radperts Schrift Bezug, und erklärt sich gegen die Behauptung, daß der eucharistische Leib Christi mit jenem, der aus der Jungfrau geboren wurde, schlechthin identisch sei; er ist wol naturaliter derselbe, aber specialiter ein anderer, also derselbe Leib unter einer anderen Existenzform. Nach unserem Dafürhalten hätte sich diese Auffassung ganz gut mit jener Radpert's vermitteln lassen, da Beide, Radpert und Hraban, einerseits das wahrhafte und wirkliche Vorhandensein des Leibes Christi in der Eucharistie vertheidigen, und andererseits Beide die grobsinnliche Auffassung dieser Gegenwart ablehnen. Auch in der Bestimmung des eucharistischen Brotes, Nahrung zum ewigen Leben zu sein, sind Beide einverstanden, woraus die Geistigkeit des eucharistischen Leibes folgt. Der Unterschied zwischen Beiden reducirt sich sonach auf die Frage, ob derselbe Leib des Herrn, der im Himmel thront, im Sacramente noch einmal vorhanden ist als ein zweiter Leib, oder ob er sich selbst im Sacramente auswirkt. Auf das Letztere zielt offenbar Radberts Ansicht ab, und dieselbe ist insofern bestimmt die richtigere, obschon der darin enthaltene Idealgedanke bei ihm nicht vollkommen durchbricht. Denn dieß ist der eigentliche Sinn der Radbert'schen Auffassung, daß durch die Selbstsetzung des himmlisch verklärten Christus im Sacramente die irdische Wirklichkeit selber in die himmlische Wirklichkeit hineingerückt wird, oder letztere in die erstere hineinleuchtet, während bei Hraban, der von einer alia caro Christi im Sacramente spricht, die himmlische Wirklichkeit eine völlig transcendente bleibt, oder

---

[1]) Cleric. institut I, c. 31. — Über die Vertreter des entgegengesetzten, von Radbert getadelten Extrems: **Bach**, Mittelalterliche Dogmengeschichte Bd. I, S. 166 ff.

[2]) In Migne's Patrol. latin. tom. 11, p. 1510.

doch nur virtuell, nicht wesenhaft in die diesseitige unverklärte Wirklichkeit hereingreift.

Des Ratramnus Schrift de corpore et sanguine Domini[1]) ist an Karl den Kahlen gerichtet, und beschäftiget sich mit der Beantwortung zweier von demselben an ihn gerichteten Fragen: 1. ob der Leib Christi in der Eucharistie sich sinnefällig darbiete; 2. ob er mit dem aus der Jungfrau geborenen und an's Kreuz geschlagenen Leibe identisch sei. Auch Ratramnus geht davon aus, daß man in der Eucharistie unterscheiden müsse zwischen dem, was mit den leiblichen Sinnen wahrgenommen, und was mit dem geistigen Auge im Glauben geschaut wird. Das leibliche Auge sieht Brot, das gläubige Bewußtsein aber hält fest, daß unter der Hülle des Brotes Christi Leib zugegen sei. Brot und Wein sind die figürlichen Vergegenwärtigungen dessen, was unter ihren sinnlichen Gestalten enthalten ist; der sacramentale Leib Christi ist ein geistiger Leib, der darum nicht mit leiblichen Augen gesehen werden kann, aber wahrhaft unter jenen Gestalten enthalten ist. Brot und Wein bleiben, was sie vor der Consecration waren. Für Ratramnus ist nämlich das Sinnending der Complex aller seiner sinnefälligen Eigenschaften, nicht mehr und nicht weniger; eine von den sinnefälligen Eigenschaften des Dinges verschiedene Wesenheit ist für ihn nicht vorhanden, daher kann auch von einer Wesenswandlung keine Rede sein. Er schiebt den ihm unmöglich scheinenden Gedanken einer Wesenswandlung den von ihm bekämpften Vertretern einer rohsinnlichen Auffassung des Mysteriums als eine Consequenz zu, welche sie kaum vermeiden könnten, wenn sie überhaupt an die wahrhafte Gegenwart des Herrn im Sacramente glauben wollen.[2]) Während Ratram-

---

[1]) Ausführlicheres über die betreffs dieser Schrift gepflogenen controversen Erörterungen bei Bach, i. a. W. I, S. 191 ff.

[2]) Dicant, secundum quod (panis et vinum) permutata sunt. Corporaliter namque nihil in eis cernitur esse permutatum. Fatebuntur igitur necesse est aut mutata esse secundum aliud quam secundum corpus, ac per hoc non esse hoc, quod in veritate videntur, sed aliud, quod non esse secundum propriam essentiam cernuntur. Aut si hoc profiteri noluerint, compelluntur negare corpus esse sanguinemque Christi, quod nefas est non solum dicere, verum etiam cogitare. Ratr. de corp. et sang. Dom., c. 16.

nus einen rohen Empirismus der gläubigen Anschauung bekämpft, steht er selber in der rationellen Zurechtlegung seiner geistigeren Auffassung auf dem Boden eines rein empiristischen Denkens, dessen Anschauungen zwar nicht verfehlt, aber auch für eine geistig tiefere Fassung der Sache, um die es sich handelte, unzureichend sind. Der ganze Abendmalsstreit des neunten Jahrhunderts bewies überhaupt nur so viel, daß es bis dahin zum Versuche einer Verständigung über die metaphysische Seite des Gegenstandes noch gar nicht gekommen war; die Aufstellungen des Hrabanus und Ratramnus hatten einfach die Bedeutung von Zurückweisungen einer cruden kapharnatischen Auffassung des Mysteriums. Radbert war mit dieser Tendenz Beider einverstanden, glaubte jedoch bei der bloßen Verneinung der cruden Auffassung nicht stehen bleiben zu dürfen, indem er besorgte, daß bei einem solchen bloß negirenden Verhalten der Vollgehalt dessen, was das Mysterium des Abendmals in sich schließt, nicht zur Anerkennung gelange. Von einer, diesen Vollgehalt abschwächenden Tendenz kann Ratramnus nicht freigesprochen werden, wenn man ihn sagen hört,[1]) daß bereits den Vätern in der Wüste im Manna und Felsenquell der Leib und das Blut des Herrn als geistliche Speise und geistlicher Trank gereicht worden sei. Wenn er beifügt, daß es sich nicht darum handle, wie dieß zu begreifen sei, sondern daß es einfach zu glauben sei, so gibt sich darin die Verschobenheit des von ihm eingenommenen Standpunktes in der auffallendsten Weise kund; der von ihm gegen die grobsinnliche Auffassung erhobene Vorwurf, den mysteriösen Inhalt des Abendmalsdogma undenkbar zu machen, kehrt sich gegen ihn selbst, sofern er ganz davon absieht, daß die rationale Denkbarkeit des Mysteriums ganz und völlig an die von der göttlichen Weisheit gewählten sinnlichen Medien der eucharistischen Segnung: Brot und Wein, geknüpft sei, sofern eben nur diese, nicht aber Manna und Wasser die congruenten Substrate und Objecte einer Conversion in Fleisch und Blut des Gottmenschen sind. Der bei Ratramnus völlig mangelnden ideologischen Verständigung wird eine abstract-spiritualistische substituirt, die einer

---

[1]) O. c., c. 26.

wohlwollenden Auslegung bedarf, um mit dem kirchlichen Abendmalsdogma in Einklang gebracht werden zu können. Auch den Opfercharakter der Eucharistie vermag er nicht zum vollen Ausdrucke zu bringen. Er bringt es nicht über die repräsentative und rememorative Bedeutung der liturgischen Opferhandlung hinaus; zum Gedanken einer fortwährenden und in der Kirche verewigten Continuation des Kreuzesopfers Christi dringt er nicht vor. Darin, daß er diese Seite übersieht, und in der Eucharistie vorzugsweise nur ein göttliches Belebungs- und Heiligungsmittel erblickt, liegt eigentlich das Unzureichende seiner theologischen Auffassung begründet.[1])

In demselben Sinne behandelt Scotus Erigena[2]) die kirchliche Abendmalslehre. Auch ihm ist der leibliche Genuß der Eucharistie eine typische Darstellung des spirituellen Theilhabens an Jesus, welchen wir zu unserem Heile real in uns aufnehmen zum Zwecke unseres geistlichen Wachsthums und unserer unaussprechlichen Deification. Für das gegenwärtige Zeitleben sind wir der Präsenz Christi im Abendmal und unserer Vereinigung mit ihm nur durch den Glauben gewiß, dereinst werden wir ihn unverhüllt (per speciem) schauen. Diejenigen irren auf's gröbste und geistloseste, welche meinen, die Eucharistie bedeute nichts anderes, als was der sinnliche Augenschein darstellt, während die Sacramente oder sinnlichen Medien der geistigen Heilsvermittelung nicht um ihrer selbst, sondern um dessen willen, was in ihnen sich darstellt und darbietet, zu verehren sind. Der Inhalt der Sacramente ist die für uns unerfaßliche Kraft der Wahrheit, die im Gottmenschen Jesus Christus ihre Wirklichkeit hat und sich an uns wirksam erweist. Diese Kraft der Wahrheit ist eine reale Macht, die in den Sacramenten in uns eingeht, und das Werk unserer Umgestaltung und Vollendung wirkt. Die Gläubigen stehen mit Christus in

---

[1]) Iste panis et iste potus non secundum quod videntur, corpus et sanguis Christi sunt, sed secundum quod spiritualiter substantiam subministrant. O. c., c. 69.

[2]) Expositiones super hierarchiam coelestem. Cap. I, § 3 (Opp. ed. Floss p. 140 f.).

einer mystisch-realen Gemeinschaft, durch welche ihnen die Christo einwohnende Fülle des göttlichen Lebens zu Theil werden soll; sie sollen in Christus geklärt und vollendet werden. Erigena denkt die ethische und metaphysische Wirkung der sacramentalen Heiligung in unlöslicher Einigung; die erstere vollzieht sich in Kraft des inneren geistigen Verhaltens des Menschen, die letztere ist einfach göttliche Wirkung, und besteht in der Vergeistigung und Klärung der menschlichen Natur.

Die Abendmalslehre Erigena's ist aus seiner Christologie zu verstehen. Die Eucharistie ist ihm das wesenhafte Abbild des körperlichen und geistigen Theilhabens am Leibe Christi; unter diesem Theilhaben ist die mystische Union der Gläubigen mit Christus gemeint, die sich im Glauben vollzieht und die Glaubenden zu dem Einen Leibe vereiniget, dessen Haupt Christus ist. Der von Christus ausgehende Lebensgeist, welcher den Glaubenden in den Sacramenten zugeleitet wird, soll die einzelnen Gläubigen Christo assimiliren, und sie zu dem machen, was er als menschgewordener Gottessohn vom ersten Momente der Menschwerdung an war. Wie Adam ursprünglich mit einem pneumatischen Leibe erschaffen worden war, dessen pneumatische Qualität erst durch die Sünde verloren gieng, so war auch Christi Leib vom Anfange her ein geistiger, durch seine Auferstehung aber wurde er auch der geschlechtlichen Differenz entrückt, und überhaupt Christi menschliche Natur in die reine Form der vollkommenen Gottebenbildlichkeit zurückversetzt, in welcher der Mensch ursprünglich geschaffen war.[1]) Christus ist der Lebensbaum der durch ihn und in ihm wiederherzustellenden Menschheit;[2]) der wiedererstandene Christus ist das den Gerechten versprochene Paradies, in welches die Seelen derselben bereits zeitlich eingehen, dereinst aber vollkommen eingehen sollen. Unter dem Paradiese als solchem ist überhaupt die Integrität der menschlichen Natur zu verstehen; er selbst ist durch seine Auferstehung in dieses Paradies eingegangen, und hat in seiner Person

---

[1]) Divis. natur. V, 20.
[2]) Divis. natur. V, 2.

den Erdkreis mit dem Paradiese geeiniget, indem er Alles, was er aus der Erdsphäre angenommen hatte, nämlich die sterbliche Menschennatur mit Ausnahme der Sünde und den Mannscharakter, in seiner Persönlichkeit in eine geistige Natur umsetzte. Durch seine Himmelfahrt machte er diese seine vergeistigte Natur der englischen gleich, ja erhob sie über diese, indem er zur Rechten der Majestät seinen Sitz nahm. Eben so wird er dereinst auch die zum ewigen Leben Erstandenen den Engeln gleich machen, nicht als ob sie gleich den Engeln leiblose Wesen werden sollten, sondern sofern sie gleich den Engeln bloß intelligible Formen ohne räumliche Circumscription haben werden. Wie die vier Elemente der Welt durch keine Formen begränzt sind, wie die Sehstrahlen des Auges, obschon körperlich, aller Form ledig sind, so wird es sich einst auch mit den verklärten Menschenleibern verhalten. Das Gesagte muß per eminentiam von der himmlisch verklärten Leiblichkeit Christi gelten;[1]) die durch die Auferstehung gleichsam in die göttliche Natur erhobene menschliche Natur ist nicht auf eine bestimmte Örtlichkeit beschränkt, der himmlisch verklärte Christus ist leiblich allüberall, weil sein Leib Kraft und Geist geworden. Durch diese Auffassung tritt Erigena eben so zu Hraban wie andererseits zu Radbert in Gegensatz. Er vertritt gegen Radbert die specifische Diversität des eucharistischen Leibes von dem gekreuzigten Leibe Christi; er weist die Ansicht Hrabans zurück, welcher zufolge der eucharistische Leib Christi im Verhältniß zum himmlisch verklärten Leibe Christi eine caro alia wäre; und wir hätten somit in Erigena's Auffassungsweise eine von beiden einander entgegengesetzten Anschauungen Hrabans und Radberts verschiedene dritte Anschauung vor uns, die allerdings den Vorzug hat, daß sie ein durchdachtes Gesammtsystem zu ihrer Hinterlage hat, nur daß der spiritualistisch-idealistische Charakter desselben es nicht zur wahrhaften Würdigung dessen kommen läßt, was Radbert seinen Gegnern gegenüber so entschieden betonte; dem Opfercharakter der Eucharistie weiß Erigena eben so wenig gerecht zu werden, als Ratramnus, und darin möchte, abgesehen von den ideologisch-

---

[1]) Divis. natur. II, 11.

metaphysischen Hinterlagen seiner Abendmalslehre, der Hauptgrund ihrer Unzulänglichkeit gelegen sein.

Scotus Erigena war in der Zeit des fast ausschließlichen Positivismus, als welche wir die Karolingische Epoche zu bezeichnen haben, der einzige speculative Denker, der Einzige, der den Versuch einer philosophischen Construction des christlichen Weltsystems machte. Er steht in seinem Zeitalter um so isolirter da, als er gegenüber den auf die Auctoritäten der abendländischen Kirchenlehrer sich stützenden kirchlichen Theologie seiner Zeit und Umgebung vornehmlich die Lehren und Anschauungen der griechischen Theologen, eines Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionys und Maximus Confessor sich aneignete, von welchen angeregt er sein eigenes christliches Denksystem zu construiren versuchte. Auf dem Boden der patristischen Lehrüberlieferung stand er eben so gut, wie seine Zeitgenossen; seine Neigung aber zog ihn zu den christlichen Trägern des Neuplatonismus hin, und er mochte vor sich selbst eine Rechtfertigung dieser seiner Hinneigung in dem Umstande finden, daß auch die abendländische Patristik von neuplatonischer Lehrüberlieferung durchsetzt war, und Augustinus, der größte aller Kirchenlehrer, gleichfalls zu Gunsten der sogenannten Platonischen Schulüberlieferung sich ausgesprochen, ja sogar wesentlich auf dieselbe sich gestützt hatte. In der That war die patristische Speculation über die durch den christlichen Neuplatonismus repräsentirte Art denkender Vermittelung der christlichen Weltanschauung nicht hinausgekommen; und so war denn, wenn Erigena auf Grund überlieferter christlich-philosophischer Lehren ein Weltsystem construiren wollte, nicht leicht etwas Anderes möglich, als was er seinem Zeitalter bot. Übrigens hat sich Erigena mit den neuplatonischen Speculationen der griechischen Kirchenväter wahrscheinlich erst am Hofe Karls des Kahlen bekannt gemacht, der ihn als einen Mann von gelehrtem Rufe an sich gezogen und mit der Leitung der wiedererneuerten Hofschule betraut hatte. Auf Betrieb Karls gieng er an eine Übersetzung und Erklärung der Schriften des Pseudodionys; auf desselben Königs Befehl übertrug er ferner die Ambigua des Maximus in's Lateinische, von welcher Übersetzung uns jedoch nur ein Theil erhalten blieb. Dasselbe gilt von seinem Commentar zum

Johannnesevangelium, der einzigen uns bekannten exegetischen Arbeit Erigena's; daß er gerade dieses Evangelium zum Gegenstande seiner Auslegung wählte, darf gleichfalls als charakteristisch angesehen werden. In Form einer Homilie ist eine besondere Auslegung zum Prolog des Johannisevangelium vorhanden. Erigena's Hauptwerk, die fünf Bücher de divisione naturæ, sind oft analysirt worden; hier würde sich eine Auseinandersetzung ihres Inhaltes nur wie eine fremdartige Episode in die Darlegung der kirchlich-theologischen Verhandlungen des fränkisch-karolingischen Zeitalters einschieben. Wir haben auf Erigena's Anschauungen nur in soweit Bezug zu nehmen, als er in jene Verhandlungen thätig eingriff, und hiedurch seine Zeitgenossen zum Urtheile über seine Denkrichtung herausforderte; ein solches Eingreifen hatte aber außer der Abendmalsfrage nur im Gottschalk'schen Prädestinationsstreite statt. Indeß genügt die Beleuchtung seiner Haltung in diesen Fragen zur Charakteristik seiner Denkrichtung; diese Charakteristik läßt sich ergänzen durch Hervorhebung der Bedeutung, welche für sein System der Anschluß an die griechische Lehrformel in der Frage vom Ausgang des heiligen Geistes hat. Es ist nicht zufällig, daß er sich für die Formel: Per Filium, entscheidet; seine Auffassung des trinitaren Processes hat ihren Reflex in der von ihm vorgenommenen Theilung der Naturen, und entspricht somit dem in dieser seiner Unterscheidung der Naturen ausgeprägten Denkhabitus.

Wir wollen den Gottschalk'schen Streit, dessen Verlauf wir an einem anderen Orte umständlich dargelegt haben,[1]) nach seinen Hauptmomenten recolligiren, und speciell Erigena's Stellung zu demselben beleuchten. Die Gegner Gottschalk's, der eine doppelte Vorherbestimmung, der Einen zum Leben, der Anderen zur Verdammniß behauptete, waren die beiden hochgestellten Hierarchen Hraban von Mainz und Hincmar von Rheims, welche beide darin einig sind, daß es nur Eine Vorherbestimmung, nämlich jene zum Leben gebe, und die Behauptung einer Vorherbestimmung entgegengesetzter Art nicht aus Augustinus erhärtet werden könne. Dieß

---

[1]) Gesch. d. apolog. u. polem. Lit. II, S 670—693.

wurde von mehreren Theologen der fränkischen Kirche, von Ratramnus, vom Abte Lupus von Ferrieres, vom Bischofe Prudentius von Troyes entschiedenst bestritten,[1]) während wieder Andere: Florus von Lyon, und die aufeinander folgenden Lyoner Erzbischöfe Amolo und Remigius zwar eine doppelte Prädestination aufrecht hielten, aber keine fatalistische Vorherbestimmung zur Sünde zugeben wollten,[2]) deren unabweisliches Correlat eine willenlose Prädeterminirtheit für Tugend und ewiges Leben wäre. Der von Hincmar gegen die Vertheidiger Gottschalk's zu Hilfe gerufene Scotus Erigena nahm seine Stellung so, daß er einerseits die doppelte Prädestination Gottschalks, andererseits aber auch den von den Gegnern Gottschalks urgirten Unterschied zwischen göttlichem Vorherwissen und Vorherbestimmen verwarf, und denselben für überflüßig erachtete, da der göttliche Gedanke als lebendige allbestimmende Macht in der zeitlichen Weltentwickelung sich durch sich selbst wirksam erweise oder mit anderen Worten Gottes Denken ein thatwirkendes Denken sei, gegen das nichts Anderes aufkommen könne, während die Unterscheidung zwischen Vorhersehen und Vorherbestimmen eine Abhängigkeit des göttlichen Wissens und Wollens von den zufälligen Handlungen der Geschöpfe involvire. Das Böse, dessen Vorhersehen der Grund sein soll, daß Gott bestimmte Menschen nicht zur Seligkeit vorherbestimme, kann überhaupt kein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß sein, da diese kein Nichtiges zu ihrem Inhalte haben kann, und die activen Denkconceptionen Gottes in ihrer Verwirklichung durch ein Nichtiges nicht gehemmt werden können. Ein Vorherbestimmen zur Strafe ist unnöthig, da das Böse oder die Sünde sich durch sich selbst straft oder in Strafe verwandelt, also Gott sich nicht um ein Denken und Wollen der Strafe zu mühen braucht; für Gott handelt es sich einzig darum, daß die Vollkommenheit der von ihm gedachten Ordnung durch die der Sünde und Strafe Anheimfallenden nicht beeinträchtiget werde. Und dieß ist nicht der Fall; denn die Ordnung des Ganzen wird durch die subjective Empfindung der ihr Geschick in Strafe Ver=

---

[1]) Ebendas. S. 676 ff.

[2]) Ebendas. S. 679 ff.

kehrenden nicht afficirt. Sie irritiren den göttlichen Weltplan nicht, sondern nehmen vielmehr die mit Bezug auf ein Handeln bestimmter Art in demselben vorgesehene Stelle ein, wodurch sie, ohne es zu wollen, zur Vollständigkeit und Vollkommenheit der Ordnung des Ganzen beitragen. Ihre Strafe besteht ihrem objectiven Wesen nach darin, daß sie an die Nichtigkeit sich hingebend nicht in's Nichtsein versinken, nicht zu sein aufhören können; damit ist aber eben nur constatirt, daß durch ihr Handeln der auf das Sein, also auf das Gute gerichtete schöpferische Denkwille Gottes nicht aufgehoben werden könne. Das Seiende ist als solches das Gute; die nach ihrem Werthe vielfältigst diversificirten und abgestuften Handlungen der Menschen bewirken nur die Vollständigkeit des Weltgemäldes, dessen Schönheit durch die reiche Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen, und die in dieser Mannigfaltigkeit durchherrschende Einheit der Conception bedingt ist. Diese Einheit ist hergehalten in der allbeherrschenden Macht des Logos, der in Kraft seiner Incarnation auch zum Wiederherstellungs- und Vollendungsprincip der Welt geworden ist.

Diese Angaben über Geist und Inhalt der Erörterungen Erigena's betreffs der Prädestinationsfrage lassen hinlänglich erkennen, daß die Denkanschauungen, welchen er huldigte, mit dem christlichen Gedanken sich nicht harmonisch verschmelzen wollten, vielmehr den Inhalt desselben in etwas ganz Anderes, davon Verschiedenes umzusetzen drohten. Gott ist die generelle Macht des Wirkens, sagt Erigena, durch welche die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe nicht aufgehoben werden soll; umgekehrt soll aber auch das Thun und Wirken jener absoluten generellen Macht unabhängig vom zufälligen Thun der freien Geschöpfe ihre denknothwendigen Ziele absolut verwirklichen. Gott ist die der Weltordnung immanente absolute Macht des Guten, die jeder Rücksicht auf das ihr widerstrebende Böse überhoben ist, weil sie in ihrem absoluten Walten zufolge der ihr selber immanenten Wahrheit rein durch sich selbst unfehlbar sicher zum Ziele gelangt. Diese Sätze sind nun allerdings vollkommen richtig, enthalten aber nicht die Lösung der durch den Gottschalk'schen Streit angeregten Fragen, und wurden von Erigena mit anderen Behauptungen in Verbindung gebracht, welche die richtige

Lösung jener Fragen unmöglich machten. Erigena setzt seine Aufgabe darein, eine philosophische Apologie der göttlichen Weisheit und Güte zu geben, während es sich im gegebenen Falle um die Lösung eines Problems handelte, welches das heilige und gerechte Walten Gottes in den Geschicken der Menschen zu seinem Inhalte hat. Die hiebei nothwendige Beziehung des göttlichen Wissens, Wollens und Handelns auf das Sein, Thun und Leiden des Einzelnen wird von Erigena außer Acht gelassen, wie es nicht anders kommen kann, wenn man das göttliche Wesen nur als generelle Macht, als absolute Allgemeinheit in's Auge faßt, ohne den Gedanken derselben mit der Idee der eben im göttlichen Wesen gegebenen Concretheit irgendwie zu vermitteln. Auf eine solche concret persönliche Auffassung des göttlichen Wesens drängt die der christlichen Versöhnungslehre zu Grunde liegende Idee des göttlichen Erbarmens hin, das im Unterschiede von dem auf's Allgemeine gerichteten Gedanken der Weisheit und Gerechtigkeit eine Stimmung persönlichster Art ist und auf die Einzelnen als solche geht; Erigena substituirt dieser Idee den allgemeinen Gedanken der göttlichen Güte, die als solche zum Factum der creatürlichen Schuld nicht in's Verhältniß gesetzt werden kann, oder im Verhältniß zu dieser nur die göttliche Langmuth bedeuten kann, nach ihrem wahren und eigentlichen Begriffe aber, welchen Erigena aus der neuplatonischen Philosophie überkam und im Geiste deeselben dachte, die göttliche Mittheilsamkeit bedeutet, die anderen Wesen außer Gott die Freude des Daseins gönnen will, womit sich im wol erklärlichen Gedankenzusammenhange die weitere Neigung verbindet, das in der Welt thatsächlich vorhandene Übel zu extenuiren und das Nichtseinsollende in ein Nichtseiendes zu verwandeln.

Diese Anschauungsweise mußte begreiflicher Weise mit der herrschenden theologischen Auffassung der besprochenen Gegenstände confligiren. Die abendländische Theologie war auf die Theologie des heiligen Augustinus gebaut, deren specifischen Charakter die Betonung der Schuld und Sünde ausmacht. Augustinus sieht das menschliche Geschlecht tief in die Nöthen des Schuldgeschickes getaucht, dem es durch den Fall der Protoplasten unterthan geworden; er faßt dieses Geschick nach der ganzen Schwere des

Druckes, durch welchen es den Menschen unter sich beugt, und demselben, soweit es auf ihn ankommt, das sittliche Gutsein zur Unmöglichkeit macht. Anders Erigena, welcher die gemeinsame Schuld des Geschlechtes nicht als ein Erbe, das vom ersten Menschen auf seine Nachkommen übergieng, sondern als eine persönliche Schuld Aller ansieht, indem er die Willen Aller in Adam gesündigt haben läßt. Er spricht demnach auch nicht von einer angeerbten Verderbtheit aller einzelnen Adamssprossen, sondern von einer selbstverschuldeten Verkehrtheit aller Einzelnen, die allerdings nur durch Gnade geheilt werden kann, aber nicht geheilt werden muß. Die Schuld des Zugrundegehens fällt, da es sich um eine selbstverschuldete Verkehrtheit handelt, lediglich auf die Zugrundegehenden, die hiedurch einem gerechten Gerichte unterliegen, während es überschwängliche Barmherzigkeit ist, daß Gott nicht Alle, sondern nur einen bestimmten Theil der Menschen zu Grunde gehen läßt. Die Zahl der Menschen, die geschaffen werden sollte, war vorausbestimmt; diejenigen, welche Gott zu Grunde gehen läßt, müssen die vorausbestimmte Zahl der Wesen vollmachen, sie gehören zur Vollendung des Weltganzen. Übrigens hat sie Gott nicht zur ewigen Feuerqual geschaffen, da es eine jenseitige poena sensus überhaupt nicht gibt, und das Sein der die Seligkeit Entbehrenden an sich etwas Gutes ist. Dieses gute Sein, nicht aber die an demselben haftende Willensverkehrtheit hat Gott vorausbestimmt; demnach kann man mit vollem Rechte sagen, daß es nur eine Prädestination zum Guten gibt, und eine Prädestination zum Bösen Gott gar nicht aufgebürdet werden kann, was ja, wie Erigena unter Berufung auf das im Gottschalk'schen Streite öfter genannte und von Mehreren fälschlich für ein Werk Augustins gehaltene Hypomnesticum hinzufügt, auch in Augustin's Sinne gar nicht liege.

Es läßt sich leicht denken, daß diese Anschauungen auf Widerspruch stoßen mußten. Erigena's bisheriger Freund Prudentius von Troyes faßte eine ausführliche Gegenschrift[1]) gegen dessen

[1]) De prædestinatione contra Joannem Scotum cognomine Erigenam, seu liber Joannis Scoti correctus a Prudentio sive a ceteris Patribus, videlicet a Gregorio, Hieronymo, Fulgentio et Augustino.

Werk de Prædestinatione ab, Florus von Lyon schloß sich mit einer kürzeren Arbeit an. Beide vertheidigen gegen Erigena die doppelte Prädestination zur Seligkeit und zur Verdammniß als ächt Augustinische Lehre, Beide rügen seinen Irrthum, das Hypomnesticum für ein Werk Augustin's zu halten; Prudentius hält ihm nebstbei auch die bedeutendsten Auctoritäten der lateinischen Lehrtradition seit dem vierten Jahrhundert entgegen. Hinter diesen beiden Bekämpfern Erigena's standen die gallischen Erzbischöfe Wenilo von Sens und Remigius von Lyon; letzterer erwirkte nebstdem auch eine Verurtheilung der Schrift Erigena's auf der Synode von Valence (a. 855), deren Urtheile vier Jahre später die Synode zu Langres beitrat (a. 859). Die von Prudentius gelieferte Kritik der Aufstellungen Erigena's war scharfsichtig und genau, und schließt eine Beurtheilung des Gesammtsystems Erigena's in sich; da sie ausschließlich von Standpuncte des theologischen Bewußtseins aus gegeben wurde, so fiel sie rücksichtslos strenge aus. Erigena wird in ihr am Maßstabe des strengen Augustinismus gemessen, und erscheint unter dieser Beleuchtung als witzelnder Sophist, der sich gegen das überlieferte Gemeinbewußtsein der Kirche auflehnt und die Irrthümer eines Origenes und Julian von Eclanum erneuert. Die theologisch anstößigen Sätze Erigena's in dessen Lehren über Gott, über den freien Willen des Menschen, über die Nichtigkeit des Bösen u. s. w. werden von Prudentius mit dialektischem Geschicke aufgedeckt. Wenn Erigena das Wissen Gottes mit dem Wesen Gottes identificirt, so erwiedert ihm Prudentius, daß er zwischen absoluten und beziehungsweisen Aussagen über Gott nicht zu unterscheiden wisse; wenn Erigena das Wesen der Seele in den Willen setze, so identificire er Substanz und Vermögen. Wenn Erigena den Satz aufstellt: Ex nullo bono malum, so erwiedert ihm Prudentius schlagfertig: Nullum malum nisi ex bono. Auch den metaphysischen Determinismus der Prädestinationslehre Erigena's fühlte Prudentius ganz richtig heraus; gleichwol ist er dem Denker in Erigena nicht gerecht geworden, und vermochte es auch nicht, da sein und seines Zeitalters Bedürfniß sich auf eine den Zwecken der theologischen Erkenntniß dienende Dialektik beschränkte. Erigena's Irrungen bewiesen eben nur, daß

die Zeit, eine den Anschauungen des christlich-gläubigen Denkens congruirende Philosophie zu schaffen und aus dem christlichen Bewußtsein heraus zu erzeugen, damals bei weitem noch nicht gekommen war. Sie war auch später noch nicht gekommen, als man den realistischen Kosmismus des christlich rectificirten Aristoteles zur Unterlage der kirchlichen Scholastik machte, von welcher man seinerzeit wieder im Streben nach reelleren, geläuterteren, oder auch tiefer dringenden Auffaßungsweisen nicht ohne mancherlei Gefährdung bereits errungener richtiger und wenigstens relativ zureichender Einsichten abgieng. Trotz aller Irrungen und Verstöße lag in Erigena's Prädestinationslehre etwas philosophisch Tiefes; er suchte seinen Standpunkt möglichst hoch zu nehmen, vermochte aber von der Höhe eines verstiegenen abstracten Idealismus die kosmische Wirklichkeit nicht in ihrer concreten Wahrheit zu ergreifen. In Augustinus, dem Schöpfer der kirchlichen Theologie hatte ein tiefgehendes geistiges Ringen, das sich mit allen glaubensgefährlichen Irrungen auseinandersetzte, in Verbindung mit einem reichen christlichen Erfahrungsleben den Platoniker so weit umgestimmt und berichtiget, daß er sich durchwegs in die Mitte des christlich-kirchlichen Gedankens seiner Zeit zu versetzen wußte, ja diesen mitbestimmen und in seiner Entwickelung fördern half. Erigena war einfach nur Denker und Gelehrter, und obschon von bedeutenden Anlagen, doch bei weitem nicht Theolog genug, um sich des Widerspruches zwischen seinen Denkneigungen und seinen kirchlich-gläubigen Anschauungen klar bewußt zu werden. Es war aber ohne Zweifel ein tiefer geistiger Griff, wenn er den Prädestinationsgedanken von den im impirischen Denken ihm anhaftenden Mängeln loszulösen bemüht, denselben als absolute und absolut bestimmende Gegenwart des ewigen Gottes im menschlichen Zeitdasein faßte. Nur gleicht es nahezu einer sophistischen Täuschung, wenn er von seinem Standpuncte aus die doppelte Prädestination Gottschalks abgewendet zu haben glaubt, was er nur durch seine eigenthümliche Auffaßung des Sündigens Aller in Adam, in Verbindung mit dem göttlichen Nichtwissen um das Böse, was denn doch nicht mit dem göttlichen Nichtdenken des Bösen identisch ist, zu erhärten vermag.

Hincmar, auf dessen Wunsch Scotus Erigena in den Prädestinationsstreit eingetreten war, fühlte sich durch den ungünstigen Erfolg Erigena's peinlich berührt, und sah sich selbst in den Kampf hineingezogen, indem nun Wenilo und Remigius gegen ihn auftraten, und den von ihm auf einer Synode zu Quiercy a. 853 durch seine Unterschrift bekräftigten vier Sätzen Widerspruch entgegensetzten. Diese vier Sätze lauteten: Es gibt nur Eine Prädestination, der menschliche Wille wird durch die Gnade geheilt, Gott will die Seligkeit aller Menschen, Christus ist für Alle gestorben. Im Bemühen, diese seine Sätze zu vertheidigen und als der kirchlichen Tradition und Augustinischen Lehre gemäß zu erweisen, gieng nun Hincmar selbst an die Abfassung zweier Werke de prædestinatione,[1]) von welchen uns nur das letztere erhalten blieb. Er vermochte seine Gegner von der Richtigkeit seiner Ausführungen nicht zu überzeugen, ließ aber sich auch nicht zum Nachgeben bewegen; und so einigte man sich denn endlich auf der Synode zu Tousi (a. 860) unter Beiseitelassung jener Puncte, bezüglich welcher eine Verständigung der streitenden Parteien nicht zu erzielen war, in der Formulirung eines Bekenntnißes, welches die beiderseits anerkannten Sätze der Augustinischen Gnaden- und Erwählungslehre enthielt und in Form eines Hirtenschreibens der vereinigten Bischöfe der fränkisch-gallischen Kirche aussprach. In diesem Bekenntniß wurde unter Anerkennung des Universalismus der christlichen Heilsidee die Grundlage der Augustinischen Gnaden- und Erwählungslehre in ihrer erhabenen Strenge aufrecht erhalten. Das Verhältniß zwischen menschlichem Selbstwollen und göttlicher Vorherbestimmung erscheint da als ein in seinen Tiefen unergründliches Geheimniß, in dessen Dunkel für uns nur so viel als gewiß feststeht, daß der der Unseligkeit anheimfallende Mensch durch seine eigene Schuld verdammt wird. Diese Schuld hatte Erigena von aller fatalistischen Zuthat dadurch zu befreien gesucht, daß er sie ausschließlich in den Einzelwillen des Menschen verlegte. Das kirchliche Zeitbewußtsein widersprach ihm hierin, und betonte die Solidarität des Gattungszusammenhanges, die aber freilich über

[1]) Vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. II, S. 687 ff.

den Bereich einer fatalistischen Auffassung nur dadurch emporgehoben wird, daß sie zugleich auch als der tiefere im menschlichen Wesen selber gelegene Grund der Rettbarkeit des Menschen erkannt, und nebstbei auch der gottgedachte und gottgefügte Bezug jedes von Gott geschaffenen Menschen auf den dem Geschlechte geschenkten und vorausbestimmten Retter in's Auge gefaßt wird. Ohne der erhabenen Strenge der Augustinischen Idee irgendwie zu vergeben, muß demnach der Begriff der Kirche als Heilsgemeinschaft weiter gefaßt werden, und es können nur diejenigen als völlig außerhalb derselben stehend gedacht werden, welche willentlich der Wahrheit und dem Heile widerstreben, gleichviel ob sie die Kunde davon in menschlich hörbaren Worten vernommen haben oder nicht. Das auf theologischem Standpuncte eben nur theologisch zu definirende und zu lösende Problem gestaltet sich demnach zu einem religionsphilosophischen Problem um, welches ohne Versehrung der als wahr und giltig vorausgesetzten theologischen Auffassung und Behandlung die Frage vom anthropologischen und gemeinmenschlichen Standpuncte aus in's Auge faßt und behandelt. Auf diesem Wege allein ist es möglich zu verhüten, daß nicht die erhabene Strenge der theologischen Anschauung in ihrer unvermittelten Fassung in anstößige Härte umschlägt, während umgekehrt die vom anthropologischen und gemeinmenschlichen Standpuncte aus vorgenommene Erörterung des Problems sich durch Anerkennung der inneren Berechtigung und Wahrheit der theologischen Auffassung gegen die Gefahr der Verflachung und Verseichtigung des erhabenen und geheimnißvollen Gegenstandes zu schützen hat.[1])

[1]) Wir verweisen hierüber auf unsere Ausführungen in Gesch. d. apolog. u. polem. Lit. II, S. 691 f.

Zwölftes Capitel.

Das Kirchenwesen der Karolingischen Zeit: Cult, Disciplin und Verfassung der fränkischen Kirche. Ihre Stellung im öffentlichen Leben, ihr Verhältniß zum Reiche, zum Königthum und Papstthum.

Das Kirchenwesen der Karolingischen Zeit stellt sich uns in den dasselbe behandelnden Schriftwerken jener Zeit dar. Wir lernen aus denselben die kirchliche Lebensordnung kennen, welcher das geistig-sittliche Leben jener Zeit ganz und vollkommen eingeordnet war; wir lernen durch sie die an sich stets gleichen Mittel kennen, durch welche die Kirche auf Herz, Sinn und Gemüth der dazumal ausschließlich ihrer Leitung und Führung anheimgegebenen Völker der christlich-germanischen Welt zu wirken bemüht war; wir lernen aus ihnen endlich den allgemeinen Lebenston kennen, der das gesammte religiös-geistige Denken und Fühlen jener Zeit durchklingt, und, indem er das Volksgemüth durchherrscht, auch die sittliche Lebenspraxis der Einzelnen nach sich bestimmt.

Die Kirche setzt ihre Aufgabe primär in die Vermittelung der wahren und richtigen Beziehungen des Zeitmenschen zum Ewigen und Göttlichen, und hat sich selbst als eine göttlich gestiftete Macht der Versöhnung und Vermittelung der Gnaden des christlichen Heiles in's geschichtliche Zeitleben der Menschheit eingeführt. Ihr repräsentativer Charakter und ihre heilswirkende Thätigkeit gründet zutiefst in den mystischen Weihehandlungen ihres Cultes, in welchen sie die Fülle der in ihr hinterlegten Gnaden aus dem ihr eingesenkten göttlichen Lebensquell continuirlich der gläubigen Gemeinde zuleitet. Die Leiter und Canäle dieser continuirlichen mystischen Belebung und Heiligung der gläubigen Gemeinde sind die kirchlichen Sacramente, die ihre Kraft und Weihe aus dem im liturgischen Opferdienste der Kirche verewigten heiligen Opfertode ihres Stifters ziehen. Die mystischen Weihehandlungen der Kirche setzen ein zur

Vollbringung derselben bestimmtes ständiges Priesterthum, der kirchliche Gottesdienst ein geordnetes System der kirchlichen Festzeiten, die an den kirchlichen Gottesdienst geknüpften erziehlichen Einflüße ein geregeltes System der kirchlichen Sittendisciplin voraus, durch welche die sittliche Lebensführung der Gläubigen der kirchlichen Ordnung eingefügt und der moralische Effect und Erfolg der religiös-mystischen Weihethätigkeit der Kirche sichergestellt werden soll. In einem Zeitalter, dessen Culturgedanke ganz und gar auf den erziehlichen Einfluß der Kirche gestellt war, mußten die Mittel dieses Einflußes Gegenstand des lebhaftesten Interesses sein, und es ist demzufolge als selbstverständlich anzusehen, daß dieses Interesse auch in der vorherrschend christlich-kirchlichen Literatur jenes Zeitalters einen vielseitigen Ausdruck findet.

Ein erster Ansatz und gewißermaßen die Unterlage dieser ganzen Art von Literatur findet sich in Isidors zwei Büchern de officiis ecclesiasticis, in welchen vom kirchlichen Gottesdienste und dessen Bestandtheilen, von den Festen, von den Buß- und Fastenzeiten, von den verschiedenen Arten der geistlichen und kirchlichen Personen und Stände, von bestimmten mystischen Weihehandlungen der Kirche: Taufe, Priesterweihe, Handauflegung oder Confirmation gehandelt wird. Alcuin beschäftigte sich nicht gleich Isidor mit historischer oder sachlicher Erklärung von Gegenständen des kirchlichen Gottesdienstes, sondern verfolgte mehr ein praktisches und erbauliches Interesse. Wir wissen von einem Liber Sacramentorum oder Complex von Meßformularen, welchen Alcuin auf Bitten von Geistlichen zu Zwecken ihrer persönlichen Privatandacht zusammenstellte; in seinen Officiis per ferias liegt uns eine Art Laienbrevier vor, welches er für Karl den Großen aus den Davidischen Psalmen unter Beifügung anderweitiger Gebete, Hymnen und Litaneien zusammenstellte. Eine dritte hieher gehörige Schrift Alcuins de psalmorum usu enthält eine praktische Unterweisung im christlichen Gebetsleben unter Beigabe einer großen Zahl von Gebeten für alle Anläße und Gelegenheiten einer ununterbrochenen täglichen Gebetsübung. Zu der pflichtgemäßen christlichen Frömmigkeit rechnet er auch die Beicht oder das vor dem verordneten Priester abzulegende Sündenbekenntniß, über dessen Nothwendigkeit zum christlichen

Heile er in einem seiner Briefe an die Mönche Gothiens[1]) sich verbreitet; er hatte nämlich vernommen, daß in Gothien die Laien fast durchwegs sich der Verpflichtung zur Beicht für enthoben erachten, und bittet die Mönche, diesem seelenverderblichen Irrthume entgegenzuwirken.[2]) Auf seinen Liber Sacramentorum bezieht sich Alcuin in seinen Briefen an die Mönche des Vedastusklosters in Arras[3]) und an die Fuldaermönche.[4]) In dem ersteren der beiden Briefe bemerkt er, daß er aus dem Meßbuche seines Klosters mehrere Messen ausgezogen habe, und zwar Messen zu Ehren der heiligsten Dreieinigkeit, zu Ehren der heiligen Jungfrau, zur Erwirkung der Fürbitte der Engel und Heiligen, nebst einer besonderen Messe zu Ehren des heiligen Vedastus. Diese Meßformulare, nebst anderen, welche Gebete um Sündenvergebung und für fromme Wohlthäter enthielten, wolle er den Mönchen des Vedastusklosters senden, weil sie dieß ausdrücklich verlangt hätten, obschon er meint, daß sie das Übersendete besser in ihren eigenen Sacramentarien fänden oder ohnedieß in täglicher Übung hätten. Das Letztere wird sich wol auf die an letzter Stelle erwähnten Formulare (pro peccatis et eleemosynam facientibus) oder Orationes, wie Alcuin sie nennt, beziehen, und dürfte zugleich andeuten, daß dieselben von Alcuin selber verfaßt worden seien. Ein ähnliches Geschenk ließ er den Fuldaer Mönchen zukommen; Alcuin spricht in dem bezüglichen Briefe von Messen zu Ehren der heiligsten Dreieinigkeit, von anderen mit Gebeten um Liebe zur Weisheit (Missa de Spiritu Sancto), um die Gnade der Bußthränen, der vollkommenen Liebe, um die Fürbitten der Engel und Heiligen,

---

[1]) Ep. 277 (Frob. ep. 96; Migne 112).

[2]) Die Art, wie Alcuin die Verpflichtung zur Beicht begründet, erinnert an Isidor. Origg. VI, 19, n. 40—42, und gibt ein paar Sätze bei Isidor fast wörtlich wieder. — Eines der Argumente Alcuins für die Pflicht zu beichten ist dieses, daß die Beichthandlung nach dem Zeugniß der liturgischen Bücher einen integrirenden Bestandtheil des kirchlichen Gottesdienstes bildet: Si peccata sacerdotibus non sunt prodenda, quare in sacramentario reconciliationis orationes scriptæ sunt? Quomodo sacerdos reconciliet, quem peccare non novit?

[3]) Ep. 224 (Frob. ep. 46; Migne ep. 51).

[4]) Ep. 186 (Frob. ep. 192; Migne ep. 142).

um die Gnade der göttlichen Verzeihung, für Lebende und Abgestorbene, zu Ehren der heiligen Jungfrau oder auch des heiligen Bonifacius. Der in den gedruckten Werken Alcuins vorliegende Liber Sacramentorum enthält erstlich Meßformulare für die sieben Tage der Woche vom Sonntag angefangen; dem Meßofficium jedes Tages ist eine sicherlich nicht von Alcuin herrührende Missa S. Augustini angefügt. Die genannten Meßofficien sind der Ordnung nach folgende: Sonntag: De SS. Trinitate (aus Gregor's Sacramentarium entnommen); Fer. II: Pro peccatis und pro petitione lacrymarum; Fer. III: Ad postulanda angelica suffragia und Pro tentationibus cogitationum; Fer. IV: De sancta sapientia und Ad postulandam humilitatem; Fer. V: De charitate und Contra tentationes carnis; Fer. VI: De sancta cruce; Sabb.: De sancta Maria. Für die Tage Fer. II—V werden also statt eines Formulars zwei gegeben, ungerechnet die für jeden Wochentag angegebene Missa S. Augustini. Sodann folgen noch als besondere Officien Messen zu Ehren eines oder mehrerer Apostel, je eines oder mehrerer Märtyrer, Messen für Kirchen, die dem Gedächtniß eines Märtyrers geweiht sind, für die Gedächtnißtage solcher Heiliger, deren Reliquien ein Kloster oder eine Kirche besitzt, zu Ehren der Heiligen, für Beleidiger und Feinde, für Büßer, für Lebende und Verstorbene. In dem Codex, dessen sich Andreas Quercetanus in seiner Ausgabe Alcuins bediente, sind am Schluße des Liber Sacramentorum mehrere Gebete und Benedictionen angefügt, darunter eine Collecta super judicium dicenda, welche sich auf Gottesurtheile bezieht, ferner Orationen zu den kanonischen Tagzeiten, welche auch im Libellus precatorius Karls des Kahlen vorkommen. Der Umstand, daß die Messen zu Ehren des heiligen Vedastus und Bonifacius in dem gedruckten Liber Sacramentorum sich nicht finden, so wie die augenscheinliche Unächtheit der in Alcuins beiden Briefen gar nicht erwähnten Missæ S. Augustini stellen außer Zweifel, daß der in Alcuins gedruckten Werken vorliegende Liber Sacramentorum sich mit den in seinen Briefen enthaltenen Angaben nicht vollständig decke; obschon es denselben in der Hauptsache entspricht, und uns zu einer genaueren Vorstellung über Art und Beschaffenheit der

von Alcuin in seinen beiden Briefen erwähnten missalischen Arbeiten verhilft.

Der Druckausgabe der Werke Alcuins von Andreas Quercetanus wurde ein schon früher unter Alcuins Namen veröffentlichter Liber de officiis divinis einverleibt, welchen indeß der Herausgeber selber als nicht von Alcuin herrührend erkannte. Mabillon[1]) erklärte das Buch als eine Compilation aus verschiedenen Werken Alcuins und anderer Schriftsteller nach Alcuin; so ist z. B. c. 40 des erwähnten Buches aus Remigius von Auxerre entlehnt. Daß der in c. 18 erwähnte Mönch Helperich, auf dessen Anfrage der Verfasser antworten will, der dem 11. Jahrhundert angehörige Helperich von St. Gallen sei, habe bereits Andreas Quercetanus bemerkt. Nebstdem kommen in dem Werke Verstöße vor, die man Alcuin nicht zutrauen könne, oder die mit Alcuins richtigen Äußerungen im Widerspruche stehen; so halte der Verfasser Pascha für ein griechisches Wort, während Alcuin es ausdrücklich als ein hebräisches erklärt. Nach Mabillon hätte man die Entstehungszeit des Buches in das 11. Jahrhundert zu verlegen; dagegen scheint aber zu sprechen, daß es in einem Codex der Trierer Stadtbibliothek als eine Arbeit des Amalarius Fortunatus, Erzbischofes von Trier († 814) bezeichnet wird. Diese Angabe erweist sich freilich von höchst zweifelhafter Werthbeschaffenheit, wenn Amalarius zugleich auch als römischer Cardinal bezeichnet wird; überdieß steht der ihm zugeschriebene Liber de officiis divinis seinem Inhalte nach in einer so nahen Beziehung zu dem ähnlich betitelten Werke eines anderen Amalarius, daß die Vermuthung einer Personsverwechselung naheliegt, die um so erklärlicher ist, als der Trierer Amalarius in der That auch durch eine andere Schrift de ceremoniis baptismi als liturgischer Schriftsteller bekannt ist. Die Frage ist nur, ob man den Liber de divinis officiis unter Hinwegsehen von offenkundigen Zusätzen und Einschiebseln aus einem späteren Jahrhundert für ein Werk jenes anderen Amalarius mit dem Beinamen Symphosius halten könne, der in Tours von Alcuin gebildet, unter Ludwig dem Frommen als Diakon und Priester

---

[1]) Elogium beati Alcuini, § 16.

an der Metzer Domkirche, zuletzt als Chorbischof erscheint. Für diese Vermuthung spräche, daß Amalarius von Metz sein c. a. 820 abgefaßtes Werk de ecclesiasticis officiis später nochmals überarbeitete, und wir in den vier Büchern desselben eben nur diese Überarbeitung vor uns sehen. Es wäre nur zu ermitteln, ob der vorerwähnte Liber de officiis für den ersten Ansatz oder die erste Gestalt des in vier Büchern vorliegenden Werkes de officiis ecclesiasticis gelten könne. Gründe, die dafür sprächen, wären, daß nach Angabe des Chronisten Ademar von Chabanais († 1030) Amalarius von Metz einen liber de divinis officiis schrieb; daß ferner Amalarius selber in der zweiten Vorrede zu seinem Werke de officiis ecclesiasticis mit der Mittheilung von näheren, die römische Feier des Weihnachtsfestes betreffenden Angaben beginnt, die gewißer Maßen eine Ergänzung zum Anfange des uns vorliegenden liber de divinis officiis bilden. Denn dieser liber beginnt mit der Weihnachtsfeier, während das erste Buch des Werkes de officiis ecclesiasticis mit der Quadragesimalzeit beginnt, und auch in den späteren Partien über das Weihnachtsfest als solches fast gar nichts bietet. Allerdings könnte es auffallen, daß das aus 4 Büchern bestehende Werk de officiis ecclesiasticis den vierfachen Umfang des liber de divinis officiis hat. Aber Amalarius nennt ja selber in seiner zweiten Vorrede seine erste Arbeit einen libellus, und der Beisatz im Singulär: de ecclesiastico officio, scheint gleichfalls den Umfang der ersten Arbeit einiger Maßen einzuschränken. Freilich haben wir in dem liber de officiis divinis, wie er uns jetzt vorliegt, ganz gewiß nicht mehr die ursprüngliche Arbeit des Amalarius von Metz vor uns; wenn aber Mabillon den von ihm angenommenen späteren Compilator dessen zeiht, daß er nebst anderen Autoren auch Alcuin ausgenützt habe, so möchte eine derartige Benützung der Schriften Alcuins sich theilweise auch in den vier Büchern de ecclesiasticis officiis nachweisen lassen. Die das erste Buch dieses Werkes eröffnenden Erörterungen über die kirchliche Quadragesimalzeit zusammt den ihnen vorausgehenden Sonntagen Septuagesimæ, Sexagesimæ, Quinquagesimæ erinnern sehr an den über dieses Thema zwischen Alcuin und Karl d. Gr. gepflogenen Briefverkehr. Alcuin erwähnt in einem seiner

Briefe an König Karl,[1]) daß er von seinen Schülern in Tours bereits wiederholt um den Grund der Benennung der Sonntage Septuagesimæ, Sexagesimæ ꝛc. gefragt worden sei; die Benennung scheine unzutreffend, da wol vom Sonntage Quinquagesimæ bis zum Ostersonntag sich 50 Tage zählen lassen, eben darum aber bei den drei übrigen Sonntagen der Abstand vom Ostersonntage theils geringer, theils größer sein müsse, als der durch die Zahl ausgedrückte Name der Sonntage Septuagesimæ, Sexagesimæ, Quadragesimæ anzeigt. Wollte man sagen, diese Zahlausdrücke seien synekdochisch zu verstehen, so wäre wieder nach dem Grunde des Aufkommens dieser synekdochischen Benennung zu fragen. Mit der einstmals in Rom gehörten Auskunft, es hätte in den Benennungen Septuagesimæ, Sexagesimæ, Quinquagesimæ sich die Erinnerung an die Unterschiede in der Dauer der Fastenzeit bei den Orientalen, Griechen und Lateinern (70tägige, 60tägige, 50tägige Dauer der Fastenzeit) verfestet, will sich Alcuin nicht zufrieden geben, weil ihm diejenigen, welche ihm diese Auskunft ertheilten, keine genügenden Auctoritäten waren. Alcuin glaubt die Benennungen der erwähnten Sonntage am Besten daraus erklären zu können, daß vom Sonntage Septuagesimæ bis zum Schluße der Osterwoche in der That 70 Tage, vom Sonntag Sexagesimæ bis in die Mitte der Osterwoche 60 Tage, von Quinquagesimæ bis zum Ostersonntag 50 Tage, vom Sonntag Quadragesimæ bis zum Tage der Einsetzungsfeier des letzten Abendmales 40 Tage gezählt werden. Dieselbe Erklärung der Benennungen der Sonntage findet sich im Werke de officiis ecclesiasticis,[2]) und ist sicherlich auf Alcuins Auctorität zurückzuführen. Alcuins mystische Zahlendeutungen werden allerdings von Amalarius nicht reproducirt, vielleicht weil sie ihm zu absonderlich dünkten, oder weil überhaupt der überlieferte Vorrath an mystischen Deutungen und die erfinderische Fruchtbarkeit des Zeitalters in denselben ihn nicht dazu kommen ließ, jene speciell Alcuin eigene Deutungsart zu berücksichtigen. Alcuin bleibt nicht bei den bekannten Deutungen

---

[1]) Ep. 96 (Frob. 65).

[2]) Offic. eccl. I, capp. 1—4.

des Septenars, Senars, der Vierzahl u. s. w. stehen, sondern bringt vermöge der ars arithmetica einige ganz eigene von ihm ersonnene Deutungen; so z. B. über das Verhältniß der Quadragesima zur Quinquagesima. Bedeutet erstere die Buße, letztere die Auferstehung des Herrn, so lehrt die Multiplication $(4 + \frac{1}{4}) \times 10 = 50$, daß die Buße zur Vergebung der Sünden führt, indem nach 4 Mos. 36, 4 das Jubeljahr oder fünfzigste Jahr das Erlaßjahr ist.[1]) Alcuin findet ferner, daß zwischen den vier Sonntagen von Septuagesimæ bis Quadragesimæ 3 × 6 Wochentage eingeschlossen seien; 6 ist das duplum von 3, und bedeutet den doppelten Tod des Leibes und der Seele, welchen Christus durch seinen einfachen und schuldlosen Tod (= 3) überwunden hat. König Karl erwidert in seinem Antwortschreiben,[2]) daß die von Alcuin befolgte Methode einer unbegränzten Anwendung zur Eruirung von mystischen Beziehungen fähig sei, scheint sie also nicht unbedingt zu billigen, und knüpft an Gregor's d. Gr.[3]) Erklärung an, welcher sagt, daß die sechswöchentliche Fastenzeit, obwol sie eigentlich 42 Tage umfaße, durch eine runde Zahl als Quadragesimalzeit bezeichnet werde; die 36 Wochentage, die nach Abzug von 6 Sonntagen übrig bleiben, sind als zehnter Theil des Jahres von 360 Tagen nach Gregor für die Gott dargebrachten Decimæ unseres Leibes zu nehmen. Vom Papste Telesphorus an, dem Neunten in der Reihe nach Petrus,[4]) wurden sieben Wochen Fasten angesetzt, auf welche die Benennung Quinquagesimalzeit sicher ganz wol paßte. Wenn dann zu dieser Zeit weiter noch eine

---

[1]) Eine analoge Deutung, mit Beiseitelassung des Multiplicationsexempels in Lib. de offic. divin., c. 11.

[2]) Ep. 97 (Frob. 66).

[3]) In Evangg. Hom. 16, n. 5. 6.

[4]) Diese Zählung folgt dem Liber Pontificum, in welchem Cletus und Anacletus (Anenkletos) in zwei Päpste zerlegt werden, in Folge dessen Telesphorus als Neunter erscheint. Die von Karl aus dem Liber Pontificum angezogene angebliche Verordnung des Papstes Telesphorus, die auch in den Pseudoisidorischen Decretalen sich findet, ist anachronistisch, und kann nicht einmal vollkommen sicher auf den weit späteren Gregor I. zurückgeführt werden.

Woche und wieder eine Woche als Fastenwoche hinzugefügt wurde, so war die entsprechende Benennung dem schon angebahnten Sprachgebrauche gemäß zu wählen. Die Quinquagesimalzeit wurde deßhalb hin und wieder beobachtet, um die Nachahmung des 40tägigen Fastens Christi zu ermöglichen. Bei dieser siebenwöchentlichen Zeit bleiben nach Abzug der Sonntage 42 Fasttage übrig, von welchen dann weiter noch der Tag der coena Domini und der Samstag vor dem Ostersonntag in Abzug kommen, die von Einigen nicht als Fasttage genommen werden. Zufolge des Umstandes, daß Manche nebst dem Sonntage auch den Donnerstag jeder Woche von der Verpflichtung zum Fasten eximirt wünschten, mußte die Quinquagesimalzeit zur Sexagesimalzeit erweitert werden. Der Papst Melchiades, der 34. Papst nach Petrus hat ausdrücklich verboten, daß am Sonntag und Donnerstag gefastet werden sollte.[1]) Der Donnerstag ist nach Karls Dafürhalten darum von den Fasttagen eximirt, weil an ihm Christus das letzte Abendmal gefeiert und in den Himmel aufgefahren ist, und weil ferner an diesem Tage das heilige Chrisam bereitet und die Pönitenten mit der Kirche ausgesöhnt werden. Wird neben dem Donnerstag auch noch der Samstag eximirt, so erweitert sich die Fastenzeit zur Septuagesimalepoche; man kann den Samstag als Vortag oder Vorabend des Freudentages der Auferstehung für eximirt erachten. Soweit König Karl, dessen Ausführungen in den Liber de officiis divinis c. 8 aufgenommen sind. In dem Werke de ecclesiasticis officiis[2]) werden unter Anschluß an den Text des liturgischen Officium moralisch-mystische Deutungen der Benennungen jener vier Sonntage gegeben. Die Benennung Septuagesimæ wird auf die 70 Jahre des babylonischen Exils, weiter auch auf die gesammte Erdenzeit der Menschheit bezogen; Ostern bedeutet demgemäß die Befreiung vom Elende der Sündenknechtschaft, oder allgemeiner die Erlösung vom Elende der irdischen Zeit. Die der

---

[1]) Auch diese Notiz ist aus dem Liber Pontificum entlehnt, woselbst als Grund des Verbotes beigefügt wird: quia hos dies (fer. I u. V) pagani quasi sacrum jejunium celebrant.

[2]) Eccl. off. I, capp. 2—6.

Septuagesimalepoche eingegliederte Sexagesimalzeit reicht nur bis in die Mitte der Osterwoche; die feria quarta dieser Woche entspricht dem vierten Weltalter, in welchem David und Salomo herrschten, Vorbilder Christi des Siegers und Friedenskönigs, dessen Tempel der Himmel der Seligen ist. Dieses himmlische Friedensreich wird uns erschlossen, wenn der Senarius der zeitlich-irdischen Entwickelung abgeschlossen und die Welt in Gott vollendet ist. Denn der Senarius ist Ausdruck der Weltvollendung. Die Quinquagesimalzeit reicht nur bis zum ersten Ostertage, und bedeutet in ihrem Abschluß die Vollzahl der guten Werke, die mittelst der fünf Sinne des Leibes vollführt werden, und den Anspruch auf die ewige Seligkeit begründen helfen. Die Vervielfältigung der Fünfzahl durch 10 drückt aus, daß die Vollzahl der guten Werke durch Befolgung der 10 Gebote hervorgebracht wird. Die Quadragesimalzeit bedeutet die Zeit der sittlichen Mühe und Arbeit auf Erden unter der Zucht des christlichen Gesetzes, wodurch wir zur Vollbringung der guten Werke befähiget werden.

Amalarius handelt im ersten Buche seines Werkes de officiis ecclesiasticis von den kirchlichen Festzeiten und gibt eine Erklärung der denselben angehörigen besonderen kirchlichen Bräuche und Ceremonien. Im zweiten Buche wird von den kirchlichen Ämtern und Weihestufen, zusammt der Bedeutung der den verschiedenen Weihegraden entsprechenden kirchlichen Gewänder gehandelt. Das dritte handelt von den Bestandtheilen der Messe und den kirchlichen Meßceremonien. Das vierte Buch handelt zunächst vom kirchlichen Psalmgebete und anderen liturgischen Gebeten, und bringt sodann Nachträge zum ersten Buche, namentlich bezüglich der Feste des Weihnachtskreises, der daselbst fast völlig außer Acht gelassen war; auch über Todtenmessen, Heiligenfeste wird da nachträglich noch gehandelt, und sonst noch zu diesem und jenem, was in den vorausgehenden Büchern besprochen war, Einzelnes anhangsweise beigegeben. Die Unterlagen für die Erklärung des kirchlichen Gottesdienstes sind das Sacramentarium und Antiphonarium; als Auctoritäten für die mystisch-erbauliche Deutung dienen vornehmlich Augustinus, Gregor d. Gr., Isidor, Beda nebst anderen bekannten kirchlichen Auctoritäten; daß auch Alcuin unter diese

gehört, ist selbstverständlich und bereits bemerkt worden. Die Behandlungsweise ist aus dem über die vier Sonntage Septuagesimæ bis Quadragesimæ Beigebrachten zu ersehen. Amalarius, der das Werk mit der Erklärung dieser vier Sonntage beginnt, geht weiter auf die erheblichen Eigenthümlichkeiten der kirchlichen Officien vom Mittwoch nach dem Sonntag Quinquagesima an ein. Bezüglich dieses Tages bemerkt er, daß von demselben an die Messe nicht mehr um die dritte, sondern um die neunte Stunde gefeiert wird, ausgenommen die Sonntage der Fastenzeit. Der nächstfolgende bedeutende Tag ist der vierte Mittwoch der Fastenzeit, an welchem statt einer Lection und eines Responsoriums deren zwei vorgeschrieben sind. Dieser Tag heißt nämlich apertio aurium; an ihm werden die Katechumenen von den Presbytern an Ohr und Nase berührt, mit den Namen und Eingängen der vier Evangelien, sowie mit dem Gebete des Herrn und dem apostolischen Glaubensbekenntniß bekannt gemacht. Der Samstag vor dem Palmsonntag ist in den römischen Kirchenbüchern durch die Angabe ausgezeichnet: Dominus Papa eleemosynam dat, was in der ganzen Christenheit nachgeahmt werden soll. Betreffs des Palmsonntags wird nur mit Beda auf die Analogie zwischen Christus und dem Paschalamm aufmerksam gemacht; wie letzteres am 10. Nisan zur Schlachtung abgesondert und in's Haus gebracht werden mußte, ist Christus an diesem Tage in Jerusalem eingezogen, woselbst er das Opferlamm für unsere Sünden werden sollte. Für den Mittwoch der Charwoche wird aus dem Ordo Romanus angemerkt, daß die Lection und das Responsorium verdoppelt wird und aus den Evangelien die Leidensgeschichte Christi gelesen werden muß. Am Tage Coena Domini hört die doxologische Formel Gloria Patri et Filio &c. auf, hat die dreifache Ölweihe statt, wird eine zweite Hostie für den nächstfolgenden Tag consecrirt, werden die Füße der Armen und der Fußboden der Kirche gewaschen und die Altäre bis zum Charsamstag entkleidet. Für den Charfreitag wird nach dem Ordo Romanus besonders die adoratio crucis und die missa sicca als bezeichnend hervorgehoben.[1]) Sehr ausführlich

---

[1]) Amalarius bemerkt, daß der Lesung aus 2 Mos. c. 12 (über das Osterlamm) ein Responsorium aus 4 Versen folge, durch deren Vierzahl

ist die Schilderung der Ceremonien des Charsamstags, aus welchen wir mit Übergehung des Allbekannten und heute noch Üblichen die Weihung der Wachslämmer und die Taufe der Katechumenen hervorheben; die dem Charsamstag zugewiesene Meßfeier soll Nachtfeier sein, und dem Anbruch des Ostersonntags vorausgehen. Auffallend findet Amalarius das dreitägige Fasten vor dem Himmelfahrtsfeste, eine Sitte, welche nicht nur der orientalischen Kirche unbekannt sei, sondern auch mit den Aussprüchen der lateinischen Kirchenlehrer, so wie des ehrwürdigen Beda streite, welchen zufolge in der österlichen Zeit nicht gefastet wird. Gregor von Tours, der den Ursprung jener drei Bußtage erklärt, behauptet zu viel, wenn er sagt, sie seien seiner Zeit schon in allen Kirchen gehalten worden; er wird wol bloß die Kirchen Galliens damit gemeint haben wollen. Rom kennt einen für VII Kal. Maj. angesetzten Bettag,

---

die am Kreuze geopferte Menschheit Christi angedeutet werden soll. Agobard (Liber contra Amalarium, c. 9) erklärt dieß für Widersinn; zunächst einmal darum, weil es der Beanstandung unterliegt, daß der Mensch aus den 4 Elementen bestehe: Hoc enim commentum est philosophorum; quod licet doctores ecclesiastici ex toto non evacuent, non eis tamen ex omni parte consonant, nec dicunt hoc naturale esse in exordio originis. Auctoritas scripturæ aliter sentiendum demonstrat; illo videlicet loco, ubi omnipotens creator hominis homini quem de limo terræ formaverat (vel ut alia translatio habet: de pulvere) ait: Pulvis es, et in pulverem reverteris; quod non possunt facere aqua, aer, ignis, sed nec anima, quam inspiravit in faciem homini formato de pulvere . . . Si autem de homine quolibet nimis insulse dicitur quod ex elementis naturaliter constat, quanto magis de Christo Domino, cujus caro nullam aliam habet originem, nisi operationem Patris et Filii et Spiritus S. et susceptionem solius Verbi? Damit soll die Behauptung zurückgewiesen werden, daß Christus, indem der die Menschennatur annahm, jene 4 Elemente an sich nahm, oder sein Leib aus denselben bestand. Subjungit quoque Amalarius — fährt Agobard weiter — illa (scil. elementa) pendebant in cruce inter medios duos latrones; unde unus versus: „In medio duorum animalium cognosceris.“ Quid ridiculosius dicere potuit, quam ut aër et ignis de cruce penderent, quorum natura est, ut sursum ferantur? Man ersieht hieraus, daß der leidenschaftliche Agobard die allerdings nicht immer glücklichen und geschmackvollen Deutungen Amalars mit nicht minder geschmacklosen Nergeleien bekämpft.

welcher In litania majori heißt[1]), aber keinen Fasttag.[2]) Wie der Samstag vor dem Pfingstfeste mit dem Charsamstag, werden die sieben Tage der Pfingstwoche mit den 7 Tagen der Osterwoche in Parallele gestellt, und die inneren Gründe der Verschiedenheit der Lectionen der Vigilie des Pfingstfestes von jenen des Charsamstages erläutert. Als charakteristischer Brauch möge erwähnt werden, daß die Stelle, an welcher die Stirne der Katechumenen bei Empfang der Taufe und Salbung mit dem Chrisma berührt worden ist, durch 7 Tage nicht mit Wasser benetzt oder gewaschen werden darf.[3]) Die Taufe wird in der Vigilie des Pfingstfestes gemäß Apostelgesch. 10, 30 um die neunte Stunde gespendet.[4]) Verhältnißmäßig kurz faßt sich Amalarius über die Feste des Weihnachtskreises: Nativitas Domini, Theophania, Ὑπαπαντή zusammt den zu beiden ersteren Festen gehörigen Octaven,[5]) wobei im Allgemeinen wieder die mystische Bedeutung der Feier von Octaven erörtert wird. Schließlich ist auch noch ganz kurz von den Heiligenfesten und deren Octaven die Rede,[6])

---

[1]) Im letzten Theile seines Werkes (IV, 24) trägt Amalarius die Bemerkung nach, das römische Fest der Bittgänge (Litania major) sei von Gregor d. Gr. angeordnet worden, und Grund der Anordnung sei die Bedrängung Roms durch die Longobarden gewesen. Er theilt zum Belege hiefür Gregors Anordnung (Epp. XI, 2) sammt einem Briefe an Kaiser Phokas mit, in welchem der vorerwähnte Grund jener Anordnung enthalten sei. Genauer über die Entstehung der Bittgänge informirt zeigt sich Walafrid Strabo exord. et increm. rer. eccl., c. 28.

[2]) Dieß ist eine der Bemerkungen Amalars, an welchen Agobard (Contra Amalar., capp. 1. 2) besonderen Anstoß nimmt. Es gebe keinen Bußtag ohne Fasten; falsch sei ferner Amalar's Meinung, daß es sich bei jener Litania um Bitten bezüglich des Gedeihens der Haus- und Feldwirthschaft handle, wie Amalar aus dem Evangelium der Bitttage folgern wolle.

[3]) Die Erklärung dieses Brauches mittelst einer mystischen Deutung von Jesai. 4, 1 wird von Agobard (O. c., c. 5) mit Recht als aberwitzig zurückgewiesen.

[4]) Offic. eccl. IV, 28.

[5]) Offic. eccl. IV, 31—34.

[6]) Offic. eccl. IV, 35. 36.

ohne daß mit Ausnahme des Festes des Protomartyr Stephanus irgend eines derselben namentlich bezeichnet würde.[1])

Im dritten Buche seines Werkes gibt Amalarius eine vollständige Beschreibung der liturgischen Meßfeier. Über den liturgischen Apparat erfahren wir das Nöthige aus dem zweiten Buch und den ersten Capiteln des dritten. Als liturgische Gewänder[2]) werden aufgeführt der Amictus (Humerale), die Alba, die Casula, die Dalmatica, die vom Priester über die Alba anzuziehende Tunica, das erzbischöfliche Pallium, das Sudarium, die den verschiedenen kirchlichen Weihestufen entsprechenden Fußbekleidungen. Bischof und Diakon haben Sandalien mit Ligaturen, Presbyter und Subdiakonen haben Sandalien ohne Ligaturen. Amalarius kennt natürlich die Glocken, die in Gallien schon seit dem 7. Jahrhundert in Aufnahme gekommen und unter Karl d. Gr. im gesammten fränkischen Reiche sich verbreitet hatten; Amalarius weist das Geschäft des Läutens dem Presbyter zu, der hiemit an die Stelle der durch Posaunenschall zum Gottesdienste rufenden Söhne Aarons trete. Wir erfahren ferner durch ihn, daß die Kirchenmusik seiner Zeit außer der Orgel keine anderen Musikinstrumente kannte. Er findet darin einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Gottesdienste der alttestamentlichen und neutestamentlichen Kirche; in letzterer sind die Sänger selber Tuba, Cithara, Tympanum u. s. w., der aus den Menschenherzen quellende Gesang ehrt Gott höher als der

---

[1]) O. c. III, 38 ist vom Feste des Johannes des Täufers die Rede. — In den Capitulis Walter's, Bischofes von Orleans c. a. 870 (Migne Patrolog. lat. tom. 119, p. 726 ff.) werden folgende Kirchenfeste namhaft gemacht: Natale Domini, B. Stephani, S. Joann. Evang., Innocentium, Octava Nativitatis, Epiphania, Nativitas S. Mariæ, Purificatio S. Mariæ, Assumtio S. Mariæ, Paschæ dies VIII, Litania major (ohne Zweifel die drei Bitttage vor Ascensio, auch in Karls d. Gr. Capit. Mogunt. c. 33 so genannt, obwol später zum Unterschiede von der Römischen Litania des 25. April Litania minor geheißen), Ascensio Domini, Pentecoste, S. Joann. Bapt., S. Petri, S. Pauli, S. Martini, S. Andreæ. Dazu kommen dann noch die besonderen Feste der Diöcese von Orleans: B. Evurtii, B. Aniani, B. Benedicti, B. Maximini, B. Lifardi, Inventio crucis, Exaltatio crucis.

[2]) Offic. eccl. II, 16 ff.

Schall lebloser Instrumente. Daß bereits in Psalm 150, 4[1]) auf die Orgel angespielt sei, dünkt Amalarius, wie er ganz naiv versichert, nicht recht glaublich. Die Messe beginnt gemäß der altrömischen Liturgie[2]) mit dem Introitus, welcher seinen Namen vom Eintritt des Bischofes in die liturgische Versammlung hat, und nach Angabe der Gesta Pontificalia[3]) durch Papst Cölestin eingeführt worden ist, sofern dieser anordnete, daß vor der Lesung der Epistel, mit welcher vor ihm die Messe begann, Antiphonen aus allen Psalmen gesungen werden sollten. In den Vigilien des Ostertages und Pfingstfestes ist noch die alte Weise beibehalten. Nach dem Introitus folgt aus dem Munde der Sänger als Anrufung der Erbarmungen des dreieinigen Gottes ein dreimaliges Kyrie eleison; während dessen stellen die Akolythen ihre Wachskerzenleuchter auf den Boden zu beiden Seiten des Altares, ein Leuchter kommt in die Mitte zu stehen. Der Bischof, der während des Introitus in geneigter Haltung vor dem Altare steht und denselben nach vollendetem Introitus küßt, begibt sich nach dem Kyrie eleison auf seinen Sitz; die Leuchter werden nun von ihren Plätzen vor dem Altare entfernt, und ihm gegenüber in einer bis an den Altar reichenden Linie aufgestellt. Sofort folgt das Gloria in excelsis, das schon vom Papste Telesphorus in die Liturgie eingeführt wurde, und nach Anordnung des Papstes Symmachus an jedem Sonntag sowie an den Martyrerfesten gesungen werden sollte.

---

[1]) Laudate eum in chordis et organo.

[2]) Amalar kannte und benützte für seine Darstellung der römischen Meßliturgie jene beiden Ordines, welche in der von Mabillon veranstalteten Ausgabe der alten römischen Ritualbücher als Ordo I. und Ordo II. erscheinen. Sowol diese beiden als auch die bei Mabillon darauf folgenden: Ordo III. und Ordo IV. beziehen sich auf die Missa pontificalis; hiedurch ist auch die Darstellung bei Amalar bedingt.

[3]) Die Erwähnung der Gesta Pontificum oder des liber pontificalis bei Amalar darf als einer der Beweise angeführt werden, daß jenes Werk nicht von Anastasius dem Bibliothekar herrührt, der höchstens nur einer der Fortsetzer desselben sein kann. Glaubhaft werden die Angaben dieses Werkes erst von da an, wo sie unzweifelhaft auf archivalischen Aufzeichnungen beruhen. Die oben im Texte angeführte Notiz, den Papst Cölestin betreffend, findet sich auch Augustin. Retractat. II, 11.

Der Priester (oder Bischof, d. h. der Celebrant überhaupt) hält sich bei Intonirung des Gloria gegen Osten gewendet, bei der darauf folgenden Begrüßung des Volkes aber wendet er sich der Gemeinde zu. Dem Gruße folgt das erste Gebet der Messe, sodann die Lection (Epistel) und der cantus responsorius; der Lector und die Sänger haben, wenn sie ihr Amt ausüben, die Casula abzulegen, und begeben sich nach Ablegung derselben auf einen erhöhten Ort, ingleichen der Diakon, wenn er das Evangelium liest. Nach den Lectionen folgt als zweiter Theil der Messe die Offerenda. Seine weitere Aufforderung: Oremus mahnt jeden Anwesenden, in sich einzugehen und sich selbst, die eigene Seele und Persönlichkeit als Opfer vorzubereiten. Mittlerweile wird ein reines Linnentuch, Corporale genannt, auf den Altar gebreitet; der Priester sammelt die Oblationen der Gläubigen, der Diakon legt die gesammelten Gaben auf den Altar. Während dessen walten wieder die Sänger ihres Amtes, der Priester tritt an den Altar, erfleht für sich und das Volk die Gnade der göttlichen Verzeihung, um nicht unwürdig zu opfern, nimmt sodann auch die Oblationen der Priester und Diakone entgegen, vom Archidiakon zwei, deren eine die Gabe des bei der Messe fungirenden Diakons ist. Der Diakon mischt dem Opferweine Wasser bei, wodurch die Vereinigung Christi mit den Gläubigen symbolisch angedeutet wird. Das Wasser wird von den Sängern dargereicht, während der Wein vom Volke geopfert wird; den Sängern obliegt, vor der Messe das Wasser aus reiner Quelle zu schöpfen und herbeizuschaffen, um es, wenn der entsprechende Moment gekommen ist, am Altare darreichen zu können. Der Priester wendet sich zum Volke, um es aufzufordern, es möge für ihn beten, daß er würdig sei, das Opfer der gesammten Gemeinde Gott darzubringen. Amalarius glaubt gehört zu haben, daß das Volk die Acte des opfernden Priesters mit dem Gesange Psalm 19, 3—5 begleite.[1]) Hierauf folgt die

[1]) Allerdings wurde nach altrömischem Ritus das Orate fratres des Priesters bisweilen mit einem Gesange des Volkes erwiedert. Der Ordo Romanus IV führt einzelne Verse aus den 15 Stufenpsalmen als Worte dieses Gesanges an.

Oratio secreta, in welcher die dargebrachte Opfergabe zum ersten Male unter dem Namen hostia oder sacrificium erscheint; der Priester bittet Gott, er möge durch dieses Opfer vollkommen gereiniget werden. Was er für sich im stillen Gebete erfleht, heißt er im Sursum corda mit lauter Stimme alle Anwesenden erstreben. Mit dem Sursum corda beginnt der dritte Hauptheil der Missa, der durch den aus urchristlicher Zeit stammenden Präfationshymnus eingeleitet wird; das demselben angeschlossene Dreimalheilig ist laut Gesta Pontiff.[1]) ein vom Papste Sixtus I. angeordneter Zusatz. Die dem Hauptliturgen assistirenden Kleriker nehmen ihre Stellung der Reihe nach hinter ihm,[2]) mit Ausnahme des Subdiakons oder (bei der päpstlichen Messe) der Subdiakone, die bis zur Oratio dominica in facie pontificis bleiben.[3]) Beim Beginne des Kanon, den Amalarius offenbar schon mit dem Offertorium beginnen läßt, naht sich nach Vorschrift des Ordo Romanus ein Akolyth mit einer Patene, und hält dieselbe mittelst eines um die Schultern gelegten Tuches bis zur Mitte des Kanon;[4]) dann wird sie ihm vom Subdiakon abgenommen,[5]) der sie nach dem an die

---

[1]) Vgl. Oben S. 209, Anm. 3.

[2]) Perseverant retro stantes inclinati usque dum finiatur omnis præsens oratio i. e. usque dum dicatur post orationem Dominicam: Sed libera nos a malo . . . . . . Ipsi stant inclinati donec liberentur a malo. Hi enim sunt Apostoli, qui magna tribulatione erant oppressi, donec audirent Christi resurrectionem, non se audebant erigere ut confiterentur se esse Christi discipulos. Offic. eccl. III, 23. — Zum Verständniß dieser Stelle muß bemerkt werden, daß Amalar den ganzen liturgischen Meßact als eine Nachbildung der Vorgänge der Leidensgeschichte ausdeutet, angefangen vom feierlichen Einzuge Christi in Jerusalem, den er im Introitus des Bischofes nachgebildet sieht.

[3]) Qui in facie stant, signant discipulos occultos propter metum Judæorum sive mulieres, quæ Christi poterant in facie persistere. O. c. III, 23.

[4]) Das ist (nach Amalar) bis zu den Worten: Te igitur clementissime etc.

[5]) Dixit libellus Romanus, quem jam memoravimus: „Quando inchoatur canon, venit acolythus sub humero habens sindonem in collo ligatam, tenens patenam ante pectus in parte dextera usque in medium

Oratio dominica angefügten Gebete (Embolismus) durch den Archidiakon dem zweiten Diakon übermittelt. In den auf den Hymnus angelicus (Trishagion) folgenden Gebeten: Te igitur ꝛc. schreitet die Meßhandlung zum Consecrationsacte vor, und wird das sacrificium electorum gefeiert. Die dem Consecrationsacte unmittelbar vorhergehenden Worte des Kanon, in welchen nach dem evangelischen Texte die Einsetzung des letzten Abendmales erzählt wird, werden vom Chore gesungen; auch die Elevation der Oblata wird mit Gesang begleitet.[1]) Mit dem Consecrationsacte beginnt das Sacrificium universale, dessen Feier bis zu dem Gebete: Nobis quoque peccatoribus reicht; das sacrificium universale verhält sich zum vorausgehenden Sacrificium electorum, wie im alttestamentlichen Heiligthum der Brandopferaltar zum Rauchopferaltar sich verhielt.[2]) Das Memento für die Verstorbenen läßt Amalarius

---

canonem. Tunc subdiaconus sequens suscipit eam super planetam et venit ante altare, exspectans quando eam suscipiat subdiaconus regionarius; finito vero canone subdiaconus regionarius stat cum patena post archidiaconum. Quando dixerit: „Et ab omni perturbatione securi,“ vertit se archidiaconus et osculatam patenam, dat eam tenendam secundo diacono.“ O. c. III, 27.

[1]) Bezüglich des Consecrationsactes bemerkt Amalarius: Credimus naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam rationabilem scil. corporis et sanguinis Christi (O. c. III, 24). Der Ausdruck natura rationabilis ist gewählt mit Rücksicht auf die dem Consecrationsacte vorausgehenden Gebetsworte des Kanon: Quam oblationem tu Deus in omnibus quæsumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem facere digneris, quatenus hæc nobis fiat corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi.

[2]) Gegen diese Art von Unterscheidung kehrt sich Agobard (Contra Amalar. capp. 11—15) im polemischen Eifer. Er stößt sich an dem Ausdruck: Sacrificium perfectorum, durch welchen gesagt sein wolle, daß es auf Erden sündelose Menschen gebe, während die Schrift eine solche Meinung als gröbste Selbsttäuschung bezeichnet. Er rügt ferner, daß Amalar den Einen untheilbaren Opferact in zwei Opfer zerlegen wolle, während die Kirche, wie Einen Glauben und Eine Taufe, so auch nur Einen Altar habe. Er weist endlich die mit beiden vorausgehenden Unterscheidungen zusammenhängende Äußerung Amalars zurück, Christus sei für Gerechte und Ungerechte gestorben, als ob nicht Alle, für welche Christus starb, der Sünde wegen der Erlösung

unerwähnt;[1]) bei Beginne des Nobis quoque peccatoribus ist die Rememoration des Leidens und Sterbens Christi schon zu Ende, und beginnt die Rememoration der Grablegung Christi, die an das Nobis quoque peccatoribus sich anschließende Oratio dominica repräsentirt die Zeit der Grabesruhe Christi. Am Ende der Oratio dominica, zu welcher sich das Embolium als explicative Ausführung der siebenten Bitte derselben verhält, wendet sich die Handlung von Trauer zur Freude; darum erheben nunmehr Diakone und Subdiakone das bis dahin gesenkte Haupt. Schon beim Beginne des Pater noster treten die Subdiakone vom Hauptliturgen hinweg, wodurch nach Amalarius die Entfernung der heiligen Frauen von dem Grabe des Herrn nach geschehener Bestattung desselben ausgedrückt ist. Nach geendigtem Pater noster übergibt der zweite Subdiakon die Patene dem Diaconus subregionarius, der sie, wie schon bemerkt, am Ende des Embolium in die Hände eines der Diakone gelangen läßt. Die Subdiakone sind auch hier, wo der Meßact zur Rememoration der Auferstehungsthatsache vorgeschritten ist, die zuerst Beschäftigten, weil den heiligen Frauen, deren Herzensstimmung durch die Patene gesinnbildet ist, die frohe Kunde der Auferstehung zuerst zu Theil wurde. Die Auferstehungsthatsache selber d. i. die Wiedervereinigung der Seele Jesu mit dem im Grabe ruhenden Leibe Jesu wird rememorirt durch Hineingebung eines Theiles der Oblata in den Kelch. Nach dem römischen Ordo ist dieser Act verbunden mit den an den Embolismus sich schließenden Worten: Pax Domini sit semper vobiscum. Der durch diese Worte als Opferfrucht angewünschte heilige Friede wird durch den liturgischen Friedenskuß

bedürftig wären. Man muß nun in der That zugestehen, daß Amalar mit seiner Unterscheidung zwischen sacrificium electorum und sacrificium universale einen Fehlgriff machte, zu welchem er sich durch seine Idee von der Repräsentation Christi und der Apostel durch den Pontificanten und seine geistliche Assistenz verleiten ließ; es wäre aber an Agobard gewesen, diesen Grund des Fehlgriffes Amalars zu erkennen und zu beachten, was ohne Zweifel eine schonendere Beurtheilung des Versehens zur Folge gehabt haben würde.

[1]) Dieses Memento fehlt in der That auch im Sacramentarium Gelasianum, erscheint aber im Sacramentarium Gregorianum als Oratio super diptycha.

gefeiert. Dann bricht der Hauptliturg ein Stück von der rechten Seite der Oblata ab und läßt sie auf dem Altare, die übrigen Oblationen legt er in die vom Diakone gehaltene Patene; diese wird von zwei Subdiakonen zu den Diakonen getragen, welche die in sie gelegten Oblationen brechen. Ist die Brechung vollendet, so empfängt der jüngste Diakon die Patena aus den Händen eines der Subdiakone und bringt sie zum Pontifex oder Hauptliturgen, auf daß dieser communicire; der Pontifex gibt von der durch ihn zu sumirenden Oblata abermals einen Theil in den Kelch. Der auf dem Altar liegen bleibende Theil der Oblata ist als Wegzehrung für die Schwerkranken bestimmt und stellt den im Grabe ruhenden Leib des Herrn dar, während der in den Kelch gegebene Theil den wiedererstandenen Leib, der als eucharistische Speise genossene Leib den aus der Jungfrau geborenen Leib Christi bedeutet. Während der Brechung des eucharistischen Leibes Christi ist von Klerus und Volk das Agnus Dei zu singen, welches nach Angabe der Gesta Pontificalia vom Papst Sergius der Liturgie eingeschaltet wurde. Mit dem Friedenskuße steht die Feier der Communion in innerem Zusammenhange, und hat daher auf denselben zu folgen. Den Schluß der liturgischen Feier bildet die Segnung des Volkes durch den Priester als Rememoration der Segnung der Apostel durch den zum Himmel auffahrenden Heiland. Während sich dann der Priester gegen Sonnenaufgang wendet, um sich selbst der Gnade des himmelwärts entschwebten Heilandes zu befehlen, ruft der Diakon: Ite, missa est, welchen Worten Amalarius die Beziehung auf die Himmelfahrt Christi gibt.[1]) In der Fastenzeit wird der priesterlichen Schlußsegnung noch eine zweite beigefügt, in welcher die Streiter Christi dem Beistande Christi im Kampfe wider den alten Feind empfohlen werden.

Eine kürzere und übersichtlichere Erläuterung der Idee der Gesammtmesse gibt Amalarius in einer anderen seiner liturgischen Schriften[2]) unter durchgängiger Beziehung derselben auf Christus

[1]) Singularis enim legatio Christus missa est pro nobis ad Patrem, habens indicia suæ secum passionis. O. c. III, 36.

[2]) Eclogæ de officio Missæ — mit specifischer Beziehung auf den römischen Ordo II.

von seinem ersten Eintritt in die zeitliche Menschenwelt bis zu seiner Auffahrt. Der Introitus repräsentirt die Stimme der Propheten des A. B., die sein Kommen weissagten, im Kyrie eleison ist der Ruf der Propheten, die ihm unmittelbar vorhergiengen, des Zacharias und seines Sohnes, des Täufers Johannes zu vernehmen; im Gloria in excelsis der Friedenshymnus der Engel bei der Geburt Christi. Die erste Collecte ist auf die lehrhaften Unterredungen des zwölfjährigen Jesus im Tempel zu beziehen, die nachfolgende Epistel auf die Predigt des Täufers, das Responsorium rememorirt die Bereitwilligkeit der Apostel, Jesu zu folgen, das Alleluja die Freude derselben über die Verheißungen und Wunder Christi. Das Evangelium stellt uns Jesum in seinem öffentlichen Leben und Wirken dar. Was in der Messe weiter noch nachfolgt, ist Rememoration dessen, was sich von seinem feierlichen Einzuge in Jerusalem bis zu seiner Auffahrt oder bis zum Pfingstfeste begab. Der liturgische Repräsentant Christi ist der Bischof; sein Eintritt in die gottesdienstliche Versammlung symbolisirt den Eintritt Christi in die Welt. Mit dem Bischof treten 7 Diakone, 7 Subdiakone, 7 Akolythen mit Rauchfässern ein; diese Assistenten des Bischofes repräsentiren in ihrer Gesammtheit die Kirche, im Einzelnen die verschiedenen Stufen, Ämter und Officien des kirchlichen Heilsdienstes. Die Zahl der Assistenten des Bischofes kann auch eine geringere als die angegebene, muß aber immer eine ungerade Zahl sein, die keine Theilung zuläßt, da Gott keine Zerreißung der kirchlichen Einheit will. Die Zahl der Rauchfässer darf nicht drei überschreiten; die Zahl der Lichter ist jener der Diakone conform. Die Lichter sinnbilden die Freude des ewigen Lebens und das ewige Licht; das Rauchfaß symbolisirt Christi Leib oder Christum als Menschen, der zum Wohlgeruche vor Gott geworden ist und dadurch uns Sündern Gottes Huld erwirkt hat. Und so hat auch alles Übrige, was sonst noch in der Meßliturgie vorkommt, seinen symbolischen Grund und seine eigenthümliche rememorative Bedeutung, wie dieß zum Theile schon in den vorausgegangenen Mittheilungen aus Amalars größerem Werke gezeigt worden ist. Am ausführlichsten ergeht sich Amalarius in Darlegung des mystisch erbaulichen Sinnes der Meßliturgie, die in ihrer Art

wol eben so berechtiget ist, als die rememorative und symbolisirende Auslegung, nur daß bei dem Mangel einer tüchtigen archäologischen Kenntniß der allmälichen Ausbildung der Meßliturgie keine dieser drei Auslegungsarten sich von Mißgriffen und Irrungen frei zu erhalten weiß. Dieß wird denn auch in den liturgischen Arbeiten des Amalarius nur zu sehr fühlbar, abgesehen von der mitunter formlosen Weitschweifigkeit, die eben nur so viel bekundet, daß ihm ein aus der Idee des Meßhandlung geschöpftes einheitliches Erklärungsprincip einfach abgeht.

Diese Mängel fielen theilweise schon Amalars Zeitgenossen auf; außer Agobard, dessen Glossen zu einzelnen Behauptungen der Hauptschrift Amalars wir bereits vorgeführt haben, war es insbesondere Florus von Lyon, der nicht als Gegner, sondern geradezu als Kläger wider Amalar auftrat.[1]) Eine erste seiner Klagschriften war an die Bischöfe Drogo von Metz, Hetti (Erzbischof) von Trier, Aldrich von Mans, Albrich von Langres und an den Abt Hraban in Fulda gerichtet. Er hebt in dieser Klageschrift folgende Anstößigkeiten hervor: Amalar unterscheide[2]) einen dreifachen und dreigetheilten Körper Christi, und wolle daraus die Theilung der eucharistischen Brote in drei Theile erklären; er nenne das Brot das Fleisch Christi, das Blut die Seele; er zweifelt, ob der vom Altar empfangene und genossene Leib Christi in unserem Leibe bis zum Tage der Begräbniß bleibe, ob er unsichtbar in den Himmel aufgenommen werde, ob bei Öffnung einer Ader nicht auch Christi Blut mitherausfließe u. s. w.; er vertheidiget sich frivol und ärgernißgebend über seine üble Gewohnheit, bald nach dem Genusse der Eucharistie Speichel auszuwerfen;[3]) er nennt den eucharistischen Kelch Christi Grab, macht Joseph von Arimathäa und Nikodemus als Grableger Christi den einen zum Presbyter, den anderen zum Diakon; sieht in der Stellung der Diakone und

---

[1]) Die hieher bezüglichen Schriften abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 119, p. 71 ff.

[2]) Siehe oben S. 210.

[3]) Bezieht sich auf Amalars Epistola ad Gundradum (siehe Migne Patrolog. lat. tom. 105, p. 1336 ff.

Subdiakone nach der Consecration das Verhalten der Jünger und heiligen Frauen während der Passion Christi dargestellt, vertheilt die Worte des Consecrationsactes auf die drei Gebete Christi am Ölberg, am Kreuze und beim Verscheiden u. s. w. Diese Beschuldigungen werden unter Hinzufügung anderer erneuert in den Klageschriften, welche Florus bei den Synoden zu Thionville (835) und Quiercy einreichte. In der letzteren dieser Schriften wird Amalarius eine grob kapharnaitische Auffassung der kirchlichen Abendmalslehre (Stercoranismus) und eine eben so aufdringliche als petulante Neuerungssucht zum Vorwurfe gemacht.

Florus von Lyon stand in diesen seinen Anschuldigungen gegen Amalarius unter den Antrieben seines Bischofes Agobard, der sich durch die Bemängelungen Amalars an der in der Lyoner Kirche eingeführten Psalmodie auf das Gröblichste beleidigt gefühlt hatte. Er beschuldigt Amalar[1]) eines leichtgläubigen, unkritischen Verfahrens, zufolge dessen er auf die Meinung hin, kirchlich Bewährtes und von Alters her Überliefertes wieder in Erinnerung zu bringen, vielerlei Unpassendes oder geradezu Schriftwidriges dem kirchlichen Antiphonenbuche aufzudringen versucht habe, wogegen Agobard auf die strengste Reinigung selbst des durch die zuverläßige Auctorität seines Vorgängers Leidrad sich empfehlenden Antiphonars der Lyoner Kirche bedacht war.[2]) Das Streben Agobards war in diesem Puncte puristisch; er wollte nicht nur keine Antiphonen zulassen, die sich ihrem Inhalte nach nicht als ächt biblisch erwiesen, sondern auch jede dem kirchlichen Lehrbegriffe nach seinem Gefühle widerstreitende Anwendung biblischer Stellen ferne halten. So rügt er im Antiphonar der Lyoner Kirche folgende Stelle: Dum ortus fuerit sol de coelo, videbitis Regem regum procedentem a Patre tanquam sponsum de thalamo suo. Nach Agobard's Anschauung ist es unzuläßig, die Herabkunft des ewigen Gottessohnes vom Himmel zu uns Erdenmenschen eine processio de thalamo zu nennen; das Brautgemach kann nur auf den Schooß der Jungfrau, in welchem das Wort Fleisch geworden ist,

---

[1]) Siehe Agobardi de divina psalmodia liber.

[2]) Vgl. Agobardi liber de correctione Antiphonarii.

bezogen werden. Es mag auf sich beruhen, ob Agobard das aus Psalm 44 entlehnte poetische Bild vom Brautgemach der Sonne besser deute; ebenso könnte sein Anstoß an einer anderen Antiphone, in welcher gesagt wird, Christus sei gekommen, Jene zu trösten, die sich wahrhaft nach ihm sehnten, mikrologisch genannt werden. Ganz im Rechte aber ist er, wenn er sich dagegen ereifert, daß das ewige Wort durch das Ohr der Jungfrau in den Schooß derselben eingegangen sein, oder im augenfälligen Widerspruche mit der evangelischen Erzählung Jesus in Folge des am Kreuze erhaltenen Lanzenstiches seinen Geist aufgegeben haben soll. Nur wird man, wenn selbst in dem von Agobard belobten Antiphonar der Lyoner Kirche sich solche Mängel und Verstöße fanden, es Amalar nicht so schwer anrechnen dürfen, daß er über dasselbe tadelnd sich aussprach.

Im Gegensatze zu Agobards puristischen Bestrebungen zielten jene Amalars, wie derselbe im Vorworte zu seiner Schrift de ordine Antiphonarii bemerkt, auf Uniformirung der liturgischen Bücher mindestens innerhalb der Grenzen eines bestimmten Kirchengebietes; und diese Uniformität glaubte er durch Correctur der verschiedenen von einander abweichenden Texte der Bücher verschiedener Kirchen nach den römischen Kirchenbüchern zu erzielen. Im Kloster Corbie fand er vier Bände Antiphonarien auf, über deren Werth und kirchliche Geltung er sich nähere Aufschlüße zu verschaffen wünschte. Er erwirkte, daß er nach Rom geschickt wurde, um im Auftrage des Kaisers Ludwig bezüglich dieser Angelegenheit eine Anfrage an den Papst zu stellen, zusammt der Bitte um verläßliche Bücher der bezeichneten Art. Papst Gregor IV. bedauerte, keine neuen Antiphonarien senden zu können, da alle verfügbaren Exemplare derselben von Wala aus Rom nach Frankreich mitgenommen worden seien. Amalar glaubte demnach die in Corbie gefundenen Bücher, die vermuthlich mit den von Wala heimgebrachten identisch waren, zur Unterlage seiner Correcturarbeiten machen zu sollen. Er fand, daß die gallischen Antiphonarien wol vielfach nach den aus Rom gebrachten, umgekehrt aber auch diese nach den gallischen corrigirt werden könnten, indem einzelne der letzteren den ächten römischen Text getreuer wiedergäben

als die in Corbie vorgefundenen Bücher; hin und wieder sei er auf selbsteigene Conjecturen angewiesen geblieben, habe jedoch in seiner Arbeit die nach eigenem Ermessen corrigirten Stellen eben so sehr durch ein bestimmtes Zeichen kenntlich gemacht, wie er bei den übrigen Stellen jederzeit angemerkt habe, ob sie aus dem Metzer, oder aus dem römischen Antiphonar entlehnt wären. Er erklärt weiter, seine Correctionsarbeiten nicht allein, sondern in Verbindung mit sachkundigen Männern unternommen zu haben, unter welchen er im Besonderen den an der kaiserlichen Hofcapelle fungirenden Priester Elisagarus (Helisachar) rühmend hervorhebt; auch habe er in Rom bei dem Archidiakon Theodor, an welchen ihn der Papst gewiesen, sorgfältig über vielerlei den römischen Ordo Betreffendes sich erkundiget. Wie die übrigen liturgischen Arbeiten Amalars, wurde auch dieses Buch von Florus strenge angeschuldiget:[1]) es scheint aber nicht, daß die von Agobard und Florus gegen Amalar erhobenen Beschuldigungen in der fränkischen Kirche sofort durchgegriffen hätten. Vielleicht handelte es sich nur darum, das Eindringen der von Amalar in der Mehrzahl der übrigen Diöcesen beifällig aufgenommenen liturgischen Arbeiten in die Lyoner Diöcese abzuwehren. Florus trat übrigens selber gleichfalls als liturgischer Schriftsteller auf, und faßte eine Erklärung der Gebete des Meßkanon ab,[2]) welche nach seiner eigenen Angabe aus den Schriften der Kirchenväter: Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor d. Gr., Isidor, Beda, Avitus von Vienne u. s. w. zusammengetragen ist, und zuerst durch Mabillon aus einem der Königin Christina von Schweden gehörigen Codex vollständig an's Licht gezogen wurde. Die in c. 40 der Schrift de officio divino enthaltene Abhandlung über die Meßliturgie[3]) ist von Mabillon dem Remigius von Auxerre als geistiges Eigen=

[1]) Protulit quoque Antiphonarium velut a se digestum atque correctum, cui talia ex suo sensu inseruit, ut pro ejus impudenti audacia frons legentis pudore ac rubore feriatur. Epist. ad Drogonem Hetti, Adricum etc., c. 2.

[2]) De expositione missæ opusculum. In Migne's Patrol. lat. tom. 119, p. 45 ff.

[3]) Siehe oben S. 199.

thum zuerkannt worden.[1]) Grimoald von St. Gallen trug Sorge für eine correcte Abschrift des Sacramentarium Gregorianum, welchem er einige erst nach Gregor aufgekommene Officien einschaltete; er veranstaltete nebstdem noch eine andere Redaction desselben Sacramentariums, welcher er die älteren von Gregor als schon vorhanden vorausgesetzten und darum nicht in sein Sacramentarium aufgenommenen Officien einschaltete. Pamelius, der diese Arbeit Grimoalds in sein Liturgicon ecclesiæ latinæ aufnahm, weist nach, daß Amalarius dieselbe kannte und benützte; denn Amalarius bringt in seinem Werke de officiis ecclesiasticis Mehreres zur Sprache, was nicht im Sacramentarium Gregorianum enthalten, wol aber bei Grimoald zu finden ist.[2]) Grimoald stellte ferner eine Reihe von Präfationen für alle Feste und Meßformulare des Kirchenjahres zusammen, von welchen nach Pamelius einige allerdings Grimoald oder Alcuin[3]) zum Verfasser haben dürften, die Mehrzahl aber aus der Zeit vor Gregor I. herrührt.[4]) Einige aus ihnen gehören dem hl. Ambrosius, andere dem Papste Gelasius an; die übrigen gehören nach Pamelius der Zahl derjenigen an, welche Gregor's Vorgänger Pelagius II. abrogirte, indem er anordnete, daß die gewöhnliche Präfation nach altrömischer Observanz nur mit acht anderen (Præfationes de Nativitate, Epiphania, Pascha, Ascensione, Pentecoste, de SS. Apostolis, de S. cruce, de jejunio quadragesimali) vertauscht werden dürfe, zu welchen unter Papst Urban II. a. 1095 noch die Præfatio de Beata Virgine kam. Ein dritte Arbeit Grimoald's ist die Zusammen-

---

[1]) Remigius von Auxerre ist außerdem als Verfasser einer Schrift über den Ritus der Kircheneinweihung bekannt: Tractatus de dedicatione ecclesiæ. Abgedr. in Migne's Patrol. lat. tom. 131, p. 846 ff.

[2]) Siehe Pamelius' Monitum prævium zu Grimoald abgedr. in Migne's Patrol. lat. tom. 121, p. 785; ferner ebendas. p. 841, n. a. (betreffend die Todtenmessen für den 3., 7., 30. Tag nach der Bestattung).

[3]) Alcuin wurde von Ivo von Chartres in dessen Micrologus de ecclesiasticis observationibus auch für den Verfasser des von Grimoald edirten Sacramentariums gehalten.

[4]) Daher hat sie der Herausgeber Pamelius unter dem Titel Præfationes antiquæ abdrucken lassen.

stellung der Benedictiones episcopales per anni circulum,[1]) welche, wie Ivo von Chartres bemerkt,[2]) vom Bischofe vor der Communion über das Volk gesprochen werden, in Rom aber schon zu den Zeiten des Radulf von Tongern außer Übung waren.

Der bedeutendere liturgische Schriftsteller nach Amalarius war Walafrid Strabo,[3]) dessen Werk de exordiis et incrementis ecclesiasticarum rerum in 31 Capiteln sich über den gesammten kirchlichen Gottesdienst verbreitet, ausgehend von der Entstehung der christlichen Cultstätten, sodann über Einrichtung und Schmuck derselben sich verbreitend, und endlich auf den Hauptinhalt der Schrift, auf die in der Kirche zu übenden Culthandlungen übergehend. Tempel und Altäre, bemerkt Walafrid, hat es schon seit den frühesten Zeiten gegeben; Noe und die Erzväter des Volkes Israel haben dem Herrn Altäre erbaut, Moses hat das Bundeszelt eingerichtet, an dessen Stelle seit Salomo der Tempel trat; daß auch die Heidenvölker frühzeitig ihren Götzen Tempel bauten, wissen wir aus der heiligen Schrift, welche verschiedene Götzentempel des Dagon, Nisroch, der Nannäa u. s. w. erwähnt. Die Einrichtungen des alttestamentlichen Gottesdienstes haben wir uns daraus zu erklären, daß Gott zur Zerstörung der Werke des Teufels Einiges, was die Heiden ihren Götzen zu Ehren thaten, für sich verlangte; umgekehrt haben von dem durch Gott angeord-

---

[1]) Angehängt sind ein paar andere Benedictionen: In synodo, Super regem tempore synodi, In ordinatione episcopi, Pro iter agentibus. — Auch der Liber Sacramentorum enthält gegen Ende verschiedene Gebete und Benedictionen, Gebete für die verschiedensten Anläße und bei den verschiedensten Arbeiten, Exorcismen, Gebete über Energumenen u. s. w.

[2]) Micrologus, c. 21.

[3]) Zwischen Amalar's und Walafrid's Arbeiten ist Hraban's Liber de sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus ad Thiotmarum einzuschalten. Diese Schrift ist übrigens keine selbstständige besondere Schrift Hrabans, sondern wiedergibt in veränderter Ordnung dasjenige, was im ersten Buche der Institutio clericorum zu lesen ist. Nur der vorausgeschickte Widmungsbrief ad Thiotmarum zusammt ein paar Capiteln im Verlaufe der Schrift (capp. 8—13), welche sich auf die Vorbereitung der Katechumenen zur Taufe und auf diese selber beziehen, gehören ausschließlich dieser Schrift an.

neten heiligen Dienste die Dämonen wieder Verschiedenes für sich verlangt, und ihre Verehrer zu Entlehnungen aus dem hebräischen Culte veranlaßt. Der christliche Gottesdienst hat sich aus den von Christus eingesetzten Mysterien heraus entwickelt. Er wurde zuerst in Privathäusern und an einsamen Orten gefeiert; während der Verfolgungen wurde er in Grüften, Höhlen und Bergschluchten begangen. Nach Einstellung der Verfolgungen wurden öffentliche Betorte errichtet und selbst die Götzentempel in christliche Gotteshäuser verwandelt. Die Lage und Richtung derselben war anfangs gleichgiltig; es wurde aber allmälich Sitte, ihnen die Richtung gegen Osten zu geben, was der Idee Christi als des Oriens ex alto entspricht; indeß wissen wir von berühmten Kirchen, von der zu Jerusalem durch Constantin erbauten Kirche, von dem in einen christlichen Tempel verwandelten Pantheon sowie von der Petruskirche in Rom, daß sie nicht die Richtung gegen Osten hatten. Die Glocken stammen aus Italien; von der Provinz Campanien haben die größeren, von der Stadt Nola die kleinen Glöckchen oder Schellen den Namen. Die Kirchen sind mit Gemälden und Statuen geschmückt, die einen repräsentativen und didaktischen Zweck haben; sie sind demzufolge nützlich, und dürfen nicht verunehrt werden, weil die ihnen zugefügte Unehre auf dasjenige, was sie darstellen, zurückfallen würde. Sie dürfen aber nicht um ihrer selbst willen geehrt werden, weil sie eben nur sinnliche Objecte sind, der christliche Gottesdienst aber ein Geistdienst ist. Die christlichen Gotteshäuser sind geweihte Orte; ihre feierliche Einweihung ist in der Natur der Sache begründet, und hat nicht bloß die Auctorität der alttestamentlichen Schrift, sondern selbst die Praxis des vorchristlichen Heidenthums für sich, welchem an religiöser Pietät nachzustehen für die Christen entehrend wäre. Daß die Altäre benedicirt und gesalbt werden sollen, ist durch eine ausdrückliche Bestimmung des Concils von Agatha festgestellt. Die Bestimmung der geweihten Gotteshäuser ist, Stätten der Andacht zu sein; demzufolge sind profane Beschäftigungen an ihnen unerlaubt. Die Andacht, die an gottgeweihten Stätten gepflegt wird, muß lautere Herzensandacht sein, und diese durch lauteren gottwohlgefälligen Christenwandel bekundet werden; die heiligen Bücher

des Alten Testamentes und die Geschichte der christlichen Zeit und Welt lehrt, daß die Stätten der Gottverehrung, die durch ein lasterhaftes ungebessertes Volk entweiht werden, von Gott der Zerstörung preisgegeben werden; auch an den von sündigem Raube erbauten Gotteshäusern hat Gott kein Wohlgefallen, wenn sie auch noch so prächtig geschmückt wären. Die christlichen Gotteshäuser sind gleich dem alttestamentlichen Tempel Opferstätten; es soll aber an denselben nicht in derjenigen Weise wie im alttestamentlichen Heiligthum, sondern auf die dem christlichen Geiste gemäße Art geopfert werden. Nicht nur fällt in der christlichen Zeit die Beschränkung des Gottesdienstes auf einen einzigen Ort weg, sondern auch die Last kostspieliger Opfer, an deren Stelle einfache Gaben treten sollen, die aber auch zugleich geeignet sind, das Substrat und Medium der gnadenvollen Gemeinschaft der Erlösten mit Gott abzugeben. Es fehlt in den ältesten Zeiten der Kirche nicht an solchen, welche verschiedene Arten von Opfergaben zur christlichen Gottesdienstfeier brachten; demzufolge verbieten die Canones, namentlich die Canones apostolici, ausdrücklich, daß der Priester am Altare Honig, Milch, Geflügel, Gartengemüse u. s. w. darbringen dürfe; blos Ähren, Trauben, Öl und Räucherwerk dürfe als Opfer dargebracht werden. Eutychianus, der achtundzwanzigste (27.) Papst seit Petrus, gestattet nur die Benediction von Bohnenfrucht und Trauben auf dem Altare, vielleicht darum, weil Bohnen die Speisen der Enthaltsamen sind, die Traube aber in Beziehung zum eucharistischen Blute Christi steht. Walafrid klagt über die Fortdauer eines judaistischen Brauches, der noch in seinen Tagen statthatte, daß Einige zu Ostern Lämmerfleisch neben oder unter den Altar hinlegen und selber weihen, um am Auferstehungstage davon zuerst vor allen Speisen zu genießen.

Auf die Meßfeier übergehend sucht Walafrid die successive Entwickelung derselben aus ihren ursprünglichen einfachen Anfängen aufzuzeigen. Der erste einfache Anfang war Gebet und Brotbrechung als Rememoration des Abendmales, das Christus mit den Jüngern hielt. In altchristlicher Zeit soll die Messe so gefeiert worden sein, wie noch jetzt am Charfreitag, wo der Rememoration des Leidens Christi nach Vorausschickung der Oratio dominica

sofort die Communion folgt. Später wurde die Meßliturgie erweitert, aus denselben Motiven und in demselben Geiste, in welchem man an die Stelle der ursprünglichen einfachen Betorte geschmückte Tempel treten ließ. So entstanden die mannigfachen Liturgien der morgenländischen und abendländischen Kirche; von letzteren sind zwei hervorzuheben, die römische und die mailändische. Die römische reicht in ihren Ursprüngen bis auf Petrus zurück. Die allmälichen Zuwachse zur ursprünglichen Form derselben sind: die Antiphonen zum Introitus vom Papst Cölestin, das muthmaßlich aus der griechischen Kirche entlehnte Kyrie eleison, das Gloria in excelsis, das entweder auf Telesphorus oder auf Papst Cölestin zurückzuführen ist, wofern nicht etwa das vom letzteren eingeführte Trishagion als hymnus angelicus irrthümlich auf das Gloria bezogen wurde. Die Collecten, die ihren Namen von der compendiösen Fassung des in ihnen enthaltnen Gebetsinhaltes haben, sind im Laufe der christlichen Jahrhunderte zu einer wuchernden Fülle angewachsen, indem ihr Gebrauch nicht bloß bei der Meßliturgie, sondern auch bei jedweder anderen Art von Andacht üblich war, und der religiösen Eingebung der Einzelnen Raum gelassen wurde. Demzufolge waren sie auch nach Werth und Gehalt verschieden, und es erwuchs die Nothwendigkeit einer Ausscheidung des Gehaltlosen und Unbedeutenden von dem Guten und wahrhaft Erbaulichen. Demzufolge ordneten schon die Concilien zu Carthago und Mileve an, daß nur solche Collecten, welche vom Concil approbirt wären, in der Liturgie gebraucht werden dürfen. Papst Gelasius schrieb bestimmte theils von ihm verfaßte, theils gebilligte Collecten vor; auch die Kirche Galliens hatte ihre besonderen noch jetzt von Vielen gebrauchten Collecten. Gregor d. Gr. suchte die Sache vollkommen zu regeln durch Abfassung seines Sacramentariums, welches die von ihm gebilligten Collecten mitenthält, wodurch also alle anderen sonst hin und wieder gebräuchlichen ausgeschlossen waren. Leider ist sein Werk seither wieder durch willkürliche Einfügung anderweitiger Collecten verunstaltet worden. Wann die Epistel- und Evangelienlectionen aufgekommen seien, ist nicht genau festgestellt; man vermuthet jedoch mit Grund, daß dieselben durch die nächsten Nachfolger drr Apostel eingeführt worden

seien. Papst Anastasius ordnete an, daß die Priester bei der Lesung des Evangelium in gebeugter Haltung stehen sollten. Aus den Gestis Pontificum geht hervor, daß ursprünglich keine anderen Epistelstücke als Paulinische gelesen wurden; später kam man dahin, neben denselben nicht bloß aus dem Neuen, sondern auch aus dem Alten Testamente solche Stücke zu wählen, welche der Idee eines bestimmten Festes eben angemessen erschienen. Die dem Evangelium vorausgehenden Responsorien und Alleluja scheinen gleichzeitig mit dem Introitus aufgekommen zu sein; die spanische Kirche hat sie lange nicht zulassen wollen, sie wurden aber, nachdem sie einmal in Rom üblich geworden waren, in Folge dessen in der gesammten lateinischen Kirche angenommen. Das symbolum fidei nach dem Evangelium ist aus der griechischen Kirche in den Meßritus der lateinischen Kirche herübergenommen worden; in der fränkischen und deutschen Kirche ist es unter Karl d. Gr. seit der Verurtheilung der adoptianischen Häresie häufiger und allgemeiner üblich geworden. Die spanische Kirche hat es auf einer Toletanischen Synode zunächst für die sonntägliche Meßfeier angeordnet; sie wollte damit auch den Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen verbunden haben, der aber in Rom nur für jene vier Tage des Jahres, an welchen die Zahl von zwölf Lectionen voll wird, angenommen worden ist. Die Gesänge, von welchen Offertorium und Communion begleitet werden, sind erst später aufgekommen, wie aus der Liturgie des Charsamstags hervorgeht, in welcher sie nicht vorkommen. Präfation und Kanon sind successiv entstanden; im Kanon lassen sich verschiedene Stellen nachweisen, die von einzelnen Päpsten eingefügt worden sind. Ein ältester Bestandtheil der Messe ist die Oratio dominica; das der Communion vorausgehende Gebet um den Frieden hat Papst Innocenz, das Agnus Dei Papst Sergius (I) eingeführt. Aus einem Concilsbeschluß der africanischen Kirche ist zu entnehmen, daß in alter Zeit die Communion theils vor, theils nach Mittag genommen wurde; das Concil ordnet an, daß hinfüro nur am Tage Coena Domini solchen, welche bereits zu Mittag gegessen hätten, die Communion zu empfangen erlaubt sein solle. Sozomenus berichtet von Solchen, die jeden Samstag die Communion nach vorausgeschicktem Mittagessen

am Abend empfiengen. Nachträglich wurde aber mit durchgreifender und allgemeiner Ausnahmslosigkeit zum Gesetze gemacht, daß die Communion nur von Solchen, die noch keine andere Speise genossen, empfangen werden könne. Die Frage nach der Häufigkeit der Communion fließt bei Walafrid noch mit der Frage nach der Häufigkeit der Meßfeier zusammen. Es liegen ihm hierüber aus den vergangenen Jahrhunderten die verschiedensten Ansichten und Observanzen vor. Er findet in den Collationes Patrum (Cassian) Angaben über Solche, welche nur Einmal im Jahre, am Tage der Coena Domini, die Communion empfiengen. Im Orient und in Spanien wurde jeden Sonntag Messe und Communion gefeiert; Cyprian und Hilarius sprechen von einer täglichen Recitation der Oratio dominica und Erfüllung der in derselben enthaltenen Bitte um das Brot des Lebens. Einige wollen, daß nicht bloß an Sonntagen und den großen Jahresfesten der Kirche, sondern auch an den Gedächtnißtagen der Martyrer die Mysterien der Meßfeier begangen werden; so der Papst Felix (a. 269—274). In Folge dessen fieng man an, die Fasttage zu vermehren, weil nur bei Beobachtung von Fasten die auf eine spätere Tagesstunde hinausgerückte Meßfeier mit Communion der Gläubigen möglich war. Man stößt in Gregor's d. Gr. Zeiten auf Spuren einer täglichen Meßfeier; Gregor selber erzählt von dem Bischof Cassius von Starni, daß derselbe täglich das heilige Opfer dargebracht habe. Aus Äußerungen des Gennadius von Massilia ist zu entnehmen, daß es zu seiner Zeit an Solchen, die täglich communicirten, nicht gefehlt habe, während Andere jeden Sonntag die heilige Communion empfiengen. Bei den Griechen sollen jene, welche zwei oder drei Sonntage von der Communion wegbleiben, dem Kirchenbanne verfallen. Am schönsten wäre es, wenn die Christen insgemein eines solchen Wandels sich beflißen, daß die in der apostolischen Zeit übliche Sitte einer täglichen Communion der Gläubigen resuscitirt werden könnte. Eine Meinungsverschiedenheit herrscht darüber, ob von einem und demselben Priester das heilige Opfer einmal oder öfter darzubringen sei oder dargebracht werden könne. Es fehlte zu Walafrid's Zeit nicht an Priestern, welche das heilige Meßopfer an demselben Tage öfter feierten; und Walafrid selber

findet diesen Brauch aus mehr als einem Grunde sehr rationabel. Papst Leo (III) hat nach seinem eigenen Bekenntniß die heilige Messe an einem Tage siebenmal bis neunmal gefeiert; der heilige Bonifacius jedoch nur einmal. Da solche hohe Auctoritäten einander die Wage halten, so mag der Einzelne für sich entscheiden, welcher Sitte er den Vorzug zu geben gedenke. Die Tagesstunde der Meßfeier betreffend hat Papst Telesphorus angeordnet, daß die Messe nicht vor der dritten Vormittagsstunde gefeiert werden dürfe, um welche Christus an's Kreuz geschlagen worden ist; es gibt aber auch Zeiten, zu welchen sie um die neunte Tagesstunde oder Abends oder endlich in der Nacht gefeiert wird. An Fasttagen und in den Nachmittagsmessen darf das Gloria in excelsis nicht gesungen werden, noch auch das Alleluja, ausgenommen an den beiden Samstagen des Pascha- und Pfingstfestes. Walafrid weiß die ästhetische und decorative Bedeutung des liturgischen Apparats zu schätzen, ohne sie zu überschätzen. Der heilige Bonifacius habe gesagt: Einst hätten goldene Priester mit hölzernen Kelchen das Opfer gefeiert, jetzt aber opfern hölzerne Priester mit goldenen Kelchen. Papst Zephyrin ordnete gläserne Patenen an; Papst Urban I. wollte, daß alle heiligen Gefäße von Silber seien. Sylvester verpönte Seide und Purpurstoffe; die liturgische Kleidung sollte aus reinem Linnen gefertigt sein. In der Urzeit des Christenthums gab es keine besondere liturgische Kleidung, und soll noch jetzt im Morgenlande hin und wieder nicht vorhanden sein. Papst Stephan I. war der Erste, der sie anordnete; Sylvester I. schrieb vor, daß die Diakone Dalmatiken zu tragen hätten und ihre Linke mit einem pallium linostimum zu bedecken sei. Die Priester, die bis dahin der Dalmatiken sich bedient hatten, fiengen nun an, casulas zu tragen; daß die Dalmatiken zur Pontificalkleidung gehören, erhellt daraus, daß Gregor und andere Päpste sie einigen Bischöfen zugestanden, anderen nicht. Gegenwärtig tragen alle Bischöfe und selbst einige Priester unter der casula die Dalmatica.

Mit dem liturgischen Meßdienste steht das kanonische Stundengebet und die sonstige christliche Gebetsübung in engem Zusammenhange. Das christliche Gebet wird in der Regel

auf den Knien verrichtet. Christus selbst warf sich auf Gethsemane betend auf's Angesicht; Stephanus betete auf den Knien für jene, die ihn tödteten; der Apostel Bartholomäus soll jeden Tag und jede Nacht hundertmal das Knie gebeugt haben. Sein Beispiel wird insbesondere in der schottischen Kirche nachgeahmt. An Sonn- und größeren Festtagen wird beim öffentlichen Gottesdienste nicht knieend, sondern stehend gebetet. Die üblichen kanonischen Gebetsstunden lassen sich zum größeren Theile aus der heiligen Schrift aufzeigen; die Anpassung bestimmter Psalmen und Gebete an dieselben ist ein Werk späterer Jahrhunderte, das mit der Zeit des Kaisers Theodosius seinen Anfang nahm. Unter Theodosius dichtete Ambrosius seine Kirchenhymnen, und führte Antiphonen, Hymnen und Vigilien in der Mailänder Kirche ein. Damasus führte den Psalmengesang bei Tag und Nacht in allen Kirchen und Klöstern ein. Chrysostomus richtete den Nachtgottesdienst feierlicher ein, um den in diesem Puncte ganz besonders eifrigen Arianern den Anlaß zu Schmähungen gegen die Rechtgläubigen abzuschneiden. In Syrien soll bereits Ignatius M. den Engelchören abgelauschte Hymnen und Antiphonen eingeführt haben, und hiedurch zum eigentlichen Begründer des kirchlichen Gesangwesens insgemein geworden sein. Aus einem Beschluße einer Toletanischen Synode erfahren wir, daß Viele keine anderen Hymnen und liturgischen Formeln zulassen wollten, als die unmittelbar aus der Bibel selbst entnommenen. Die Synode mißbilliget diesen Rigorismus, welchem zufolge selbst der Hymnus Gloria in excelsis und die am Schluße aller Psalmen angefügte Doxologie Gloria Patri et Filio et Spir. S. in sæcula sæculorum verworfen werden müßte. Der Zusatz zur erwähnten doxologischen Formel: Sicut erat in principio ist noch neuerlich, bemerkt Walafrid, von den Griechen angefochten worden; die römische Kirche hätte ihm aber gewiß nicht den Eingang verstattet, wenn er irgendwie gegen das rechtgläubige Bekenntniß der Kirche verstieße. Viele schreiben ihn den Vätern des Nicänischen Concils als Urhebern zu. In den vom heiligen Benedict geordneten Tagzeiten erscheint jene Doxologie regelmäßig am Schluße der Psalmen, seltener in den Responsorien. Im Officium der römischen Kirche verhält es sich umgekehrt. Das: Deus in ad-

jutorium meum intende wird in den Collationes Patrum nicht bloß für die Eröffnung der kanonischen Tagzeiten, sondern jedes Unternehmens insgemein vorschrieben. Ein Auswendiglernen der Psalmen und Hymnen war in früheren Jahrhunderten nicht üblich, daher noch über Papst Gregor III. als etwas nahezu Unerhörtes berichtet wird, daß er alle Psalmen auswendig wußte. Wie in der Liturgie, so hat auch im Officium der kanonischen Tagzeiten allmälich die römische Observanz durchgegriffen; nur die Benedictiner haben einen eigenen officiorum ordo, der von den Bischöfen deßhalb nicht angetastet wird, weil ihn Gregor d. Gr. selber wenigstens indirect approbirt hat. Die gallische und ein Theil der deutschen Kirche hält sich in Abweichung von Rom an den von Hieronymus verbesserten Text der lateinischen Psalmen, welchen Gregor von Tours zuerst in Gallien eingeführt haben soll. Die verbesserte Gesangeskunde ist zuerst unter König Pippin nach Gallien gebracht worden durch Kleriker in Begleitung des Papstes Stephan (IV.), als dieser gekommen war, um sich den Schutz Pippins gegen die Longobarden zu erbitten.

Unter den gottesdienstlichen Handlungen wird von Walafrid schließlich noch der Taufe ein besonderer Abschnitt gewidmet, in welchem über die allmäliche Ausbildung des kirchlichen Taufritus, über die wesentlichen Giltigkeitsbedingungen der Taufe, über den Spender der Taufe und die legitime Zeit der Taufspendung (Charsamstag und Samsstag vor Pfingsten), und endlich über die rechtmäßigen Empfänger der Taufe gesprochen wird. Walafrid ist der Ansicht, daß die Taufe anfangs nur den bereits zum Gebrauche ihrer Vernunft Gelangten gespendet, und erst später im Hinblick auf die allen Menschen anhaftende Erbsünde die Taufe der unmündigen Kinder eingeführt wurde. Die dreimalige Untertauchung hält Walafrid nicht für absolut nothwendig; obschon er sie für die älteste und ursprüngliche Form der Taufspendung hält, und es nicht für angezeigt erachtet, daß man im Bemühen, zufällig auftauchenden häretischen Meinungen Anhaltspuncte zu entziehen, altkirchliche Bräuche abschaffe. Der Modus der Taufspendung war in der urchristlichen Zeit der allereinfachste, und beschränkte sich auf die dreimalige Untertauchung als Ausdruck des Bekenntnißes

des Glaubens an den dreieinigen Gott. Da sie aber schon anfangs mit der Handauflegung verbunden war, so kam bald die Salbung mit dem Chrisma hinzu, obschon die Confirmation als ein nur den Oberleitern der Kirche zustehender Act den Presbytern schon in alter Zeit entzogen wurde. Weitere Zusätze zum Taufritus sind die Exorcismen, die Weihung des Taufwassers, die Infusion von Salz oder Speichel in den Mund des Täuflings, die Belehrung und das Examen (scrutinium) der Täuflinge. Über die Bedeutung und den Zweck der Taufceremonien liegen aus der Zeit Karls des Großen mehrere durch ihn veranlaßte Schriften von Magnus von Sens, Theodulph von Orleans, Jesse von Amiens, Leidrad und Amalarius Fortunatus von Trier vor; Alcuin gibt eine kurzgefaßte Erklärung derselben in seinem oben erwähnten Briefe an die Mönche Gothiens:[1]) Der Heide tritt in die Reihe der Katechumenen durch seinen Entschluß sich taufen zu lassen. Zur Taufe hinzutretend muß er dem Teufel und allem weltlichen Pompe desselben abschwören. Er wird exsufflirt, um durch Verscheuchung des Teufels Christo dem Herrn den Eingang in den Katechumenus zu bereiten. Es wird sodann an ihm der Exorcismus vorgenommen, wodurch der Teufel gebannt wird. Das Salz, welches der Katechumenus in den Mund bekommt, bedeutet die Reinigung seines Inneren durch das Salz der Weisheit. Es wird ihm sodann das Bekenntniß des Glaubens vorgesagt, dessen Inhalt er in sich aufnehmen soll, um seine Seele zur Wohnung Gottes vorzubereiten. Dann folgen die Scrutinia, um zu prüfen, wie tief, nachdem er dem Teufel abgeschworen, das Wort des Glaubens in seinem Herzen Wurzel gefaßt. Es werden die Nasenöffnungen berührt, durch welche der Täufling die Lebensluft einzieht, um auszudrücken, daß er, so lange er athmet und lebt, im Glauben zu verharren habe. Es wird ferner die Brust mit dem heiligen Öle gesalbt, um durch das Zeichen des Kreuzes dem Teufel den Eingang zu verschließen. Um den Katechumenus allseitig zu rüsten werden auch die Schulterblätter mit Öl gesalbt. Es soll durch die Salbung der Brust und der Schultern die Festigkeit und Beharrlichkeit im lebendigen

[1]) Ep. 93. (Frob. ep. 75; Migne ep. 90).

Glauben ausgedrückt werden. Hierauf folgt die dreimalige Untertauchung im Namen der heiligen Dreieinigkeit. Der nach dem Bilde des dreieinigen Gottes geschaffene Mensch soll nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert werden; und wenn er als Thatsünder im dritten Grade dem Tode verschuldet ist, durch dreimalige Untertauchung in den Quell der Gnade zum neuen Leben erstehen. Das weiße Taufgewand, mit welchem er sodann bekleidet wird, bedeutet die Freude des Wiedergeborenen, die Reinheit des von der Makel aller Schuld Gereinigten, die heilige Verpflichtung zur Bewahrung der Keuschheit und Unschuld. Es wird nunmehr das Haupt des Getauften mit Chrisma gesalbt und sodann mit dem mystischen Bande bedeckt, auf daß er wisse, er sei nunmehr mit dem Diadem des königlichen Priesterthums geziert, und habe sich immerfort als lebendiges Opfer dem Herrn darzubringen. Nunmehr empfängt er Leib und Blut des Herrn, um ein lebendiges Glied dessen zu werden, der für ihn gestorben und vom Tode wiedererstanden ist. Zuletzt empfängt er durch bischöfliche Händeauflegung den Geist der siebenfachen Gnade, damit er durch den heiligen Geist gestärkt werde, Anderen den wahren Glauben zu predigen, und sie für das Bekenntniß und die wahre Gott wohlgefällige Übung desselben zu gewinnen.[1]) Alle diese Acte haben wir uns aber nicht in einer ununterbrochenen Reihe nach einander folgend zu denken; sie waren vielmehr auf mehrere besondere Tage vertheilt. Aus Jesse's oben erwähnter Schrift[2]) erfahren wir, daß die der Taufe vorausgehenden einleitenden Acte am Montag der dritten Fastenwoche vorgenommen werden. An diesem Tage erscheinen die Katechumenen um die dritte Tagesstunde vor der Kirche. Ein Akolyth schreibt die Namen der Kinder und ihrer Pathen auf, und ruft dann die Kinder der Ordnung nach vor, in die Kirche einzutreten. Dieselben werden nach dem Geschlechte getrennt in der Kirche zu beiden

[1]) Diese Erklärung ist wörtlich hinüber genommen in die Schrift de divinis officiis, c. 19. — und erscheint ferner auch in Dümmlers Ausgabe der Briefe Alcuins als ep. 261 (ep. ad Odvinum), daher wol entweder dieser Brief oder sein Inhalt in ep. 93 interpolirt sein muß.

[2]) Epistola de baptismo. Migne's Patrol. lat. tom. 105, p. 781 ff.

Seiten des Kirchenschiffes aufgestellt. Ein Presbyter bezeichnet ihre Stirne mit dem Kreuze, und spricht unter Händeauflegung das Gebet über sie. Dann exorcisirt er das Salz, und gibt von dem geweihten Salze etwas in den Mund eines jeden Kindes mit den Worten: Tu ille accipe sal sapientiæ propitiatus in vitam æternam. Nach diesem Acte treten die Katechumenen wieder vorläufig aus der Kirche, in welcher die Meßliturgie beginnt. Nach dem Introitus spricht der Priester ein Gebet, welches sich auf die Katechumenen bezieht, läßt sich dann auf seinen Sitz nieder, der Diakon aber spricht: Catechumeni procedant. Der Akolyth ruft sie nunmehr wieder in derselben Weise wie Anfangs vor; der Diakon aber redet sie an: Orate electi, flectite genua. Nachdem sie seiner Aufforderung entsprochen, spricht er: Levate, complete orationem vestram in unum et dicite Amen. Die Katechumenen antworten: Amen. Sodann spricht der Diakon zu den Pathen: Signate illos, accedite ad benedictionem; diese treten heran, um die Täuflinge auf der Stirne mit dem Kreuze zu bezeichnen. Dieser Act der Pathen wird noch zweimal unter den entsprechenden Ceremonien wiederholt, worauf der Priester selber noch einmal die Stirne der Katechumenen bekreuzt. Der Diakon heißt sie abermals zum Gebete niederknien und wieder aufstehen, und fügt bei: State cum disciplina et silentio. Sodann beginnt die Lection der Epistel und schreitet die Meßhandlung weiter. Nach dem Gradual ruft der Diakon: Catechumeni recedant. Si quis catechumenus est, recedat. Die Katechumenen verlassen die Kirche, und harren vor dem Thore derselben bis zum Ende der Messe. Beim Offertorium werden Oblationen der Eltern oder Pathen der Katechumenen dargebracht. Beim Memento für die Lebenden werden die Namen der Pathen genannt. Bei der Stelle vor der Consecration: Hanc igitur oblationem 2c. werden die Namen der Täuflinge erwähnt, mit dem Beisatze: Hos fonte baptismatis renovandos. Am Schluße der Messe kündigt der Presbyter an, daß die Katechumenen in derselben Woche noch einmal in einer von ihm zu bestimmenden Kirche zu einem zweiten Scrutinium zu erscheinen haben. Diese Scrutinien wiederholen sich in den nächsten Wochen bis zum Mittwoch vor dem Palmsonntag

etwa vier- bis fünfmal. Auf den Mittwoch der Leidenswoche fällt das sechste Scrutinium, bei welchem den Katechumenen feierlich die Anfänge der vier Evangelien vorgelesen und die Symbole derselben erklärt werden. Darnach nehmen zwei Akolythen, der eine einen Knaben, der andere ein Mädchen aus den Katechumenen auf den linken Arm, und legen den Häuptern derselben die Rechte auf. Der Presbyter fordert den ersten, dann den zweiten Akolythen auf, feierlich das Symbolum zu singen. Darauf spricht der Presbyter: Hæc est summa fidei nostræ, dilectissimi nobis; diese summa fidei wird nun vom Diakon vorgetragen. Ihm folgt der Presbyter, um den Katechumenen die Oratio dominica vorzutragen. Mit dieser Ceremonie treten die Katechumenen nach Jesse's Erklärung in den Stand der Competenten über, die zufolge ihrer Unterweisung im Glaubensbekenntniß und Gebet des Herrn die nächste Anwartschaft auf den Empfang der Taufe haben. Diese hat am Samstag vor dem Auferstehungsfeste nach Beendigung der Lectionen um die dritte Tagesstunde statt. Der Taufe geht, wie im Liber de divinis officiis[1]) bemerkt wird, das siebente und letzte Scrutinium voraus; die Täuflinge werden, wie zuvor beschrieben wurde, von den Akolythen in zwei Reihen aufgestellt, und müssen entweder selbst, oder statt ihrer ihre Pathen das Glaubensbekenntniß und Vater unser recitiren. Dann bekreuzt der Presbyter ihre Stirnen, und legt ihren Häuptern seine Hände auf. Es folgen nunmehr die für diesen Tag vorgeschriebenen Gebete ad catechizandum infantem. Nunmehr netzt der Priester Nase und Ohr der Täuflinge mit seinem durch den Speichel befeuchteten Daumen, und spricht bei Berührung des rechten Ohres: Epphata quod est adaperire; bei Berührung der Nasenhöhlungen: In odorem suavitatis; bei Berührung des linken Ohres: Tu autem effugare diabole, appropinquabit enim judicium Dei. Dann werden Brust und Schulterblätter mit dem exorcisirten Öle bekreuzt, und bei dieser Handlung der bei seinem Namen genannte Täufling befragt: Abrenuntias diabolo? Antwort: Abrenuntio. Frage: Et omnibus operibus ejus? Antw.: Abrenuntio. Frage:

---

[1]) Divin. offic., c. 19.

Et omnibus pompis ejus? Antw. Abrenuntio. Nun folgt das Glaubensbekenntniß. Sofort wird im feierlichen Zuge unter Vortragung einer oder zweier großer brennender Wachskerzen unter Absingung der Litaniæ zum Taufbecken geschritten und das Taufwasser geweiht. Nach Beendigung dieses Actes fragt der Priester den Täufling: Quis vocaris? Bei der Taufe unmündiger Kinder antwortet statt des Kindes der Pathe. Weiter stellt der Priester die drei Fragen: Credis in Deum Patrem omnipotentem? — Et in Jesum Christum Filium etc. (bis passum)? — Credis et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam? Jede dieser drei Fragen wird mit Credo beantwortet. Nunmehr hat die dreimalige Untertauchung statt. Nach derselben wird die Stirne des Getauften mit dem Daumen bekreuzt, und sodann der Täufling dem Pathen zurückgegeben. Ist ein Bischof bei diesem Acte anwesend, so wird der Getaufte sofort gefirmt, und kann an der Communion theilnehmen; ist kein Bischof zugegen, so empfängt der Getaufte den Leib des Herrn ohne vorausgegangene Firmung aus den Händen des Priesters. Die Neophyten werden mit einem weißen Gewande angethan, in welchem sie durch 8 Tage bis zum Samstage nach dem Auferstehungssonntage, von den Priestern und Pathen geführt, unter Vortragung einer brennenden Wachskerze beim kirchlichen Gottesdienste erscheinen.[1]) Die beiden Samstage sind in der Meßliturgie durch doppelte laudes zwischen Epistel und Evangelium ausgezeichnet, wie weiter kein nachfolgender Samstag der österlichen Zeit mehr; sie bedeuten nach Amalarius[2]) den Anfang und die Vollendung des neuen Lebens in Christus, der durch das den Neophyten vorgetragene große Wachslicht gesinnbildet ist. Die von den Neophyten gefeierten acht Tage umspannen sinnbildlich die gesammte irdische Menschenzeit von der prima vita in Adam angefangen bis zum Eintritt des letzten ewigen Tages, der auf die 7 Tage der irdischen Zeit folgt. Die 6 Tage zwischen dem ersten und letzten Tage jener achttägigen Periode wiederholen sich gewisser Maßen in den 6 Sonntagen nach Ostern, wie sich aus der

---

[1]) Amalar. eccl. off. I, 29. — Offic. div., c. 21.

[2]) Eccl. off. I, 32. 33.

Conformität ihres Graduale mit jenem der genannten Sonntage ergibt. Die ganze fünfzigtägige Zeit von Ostern bis Pfingsten sinnbildet das Stadium des gottseligen Erdenlebens der mit Gott versöhnten Gerechten, während die vorausgegangene Quadragesimalzeit das Stadium der Büßer sinnbildet und zur Übung der Bußwerke anleitet, die zur Erlangung des Friedens mit Gott nothwendig sind.

Die Bußdisciplin der Kirche läßt sich in eine gemeinverbindliche ständige, mit dem Laufe des Kirchenjahres verflochtene, und in eine dem individuellen sittlichen Zustande der einzelnen Pönitenten anbemessene eintheilen. Die erstere faßt die von der Kirche angeordneten Fasten in sich, unter welchen, wie bereits hervorgehoben worden ist, die Quadragesimalfasten in erster Linie hervorragten. Amalarius[1]) spricht außerdem von einer Nachbildung der Quadragesimalfasten in der Kirchenzeit nach Pfingsten, und bemerkt, daß der Endpunct dieser zweiten Quadragesimalfasten das Fest der Geburt des Johannes des Täufers sei; hier ergebe sich aber eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob in diese zweite Quadragesimalzeit auch die Pfingstwoche einzubeziehen sei, was nicht zu vermeiden ist, wenn nicht Ostern und Pfingsten so früh fallen, daß nach Ablauf der Pfingstwoche noch 40 Tage bis zum Feste des Täufers übrig bleiben. Einige sagen, man müsse für diesen Fall die Fasten über jenes Fest hin ausdehnen; Andere sagen, die Pfingstwoche sei in diese zweite Quadragesimalzeit einzubeziehen. Amalarius entscheidet sich für die letztere Alternative. Er gedenkt ferner der Quatemberfasten,[2]) die den vier Zeiten des Jahres angepaßt sind, weil jede derselben ihre eigenen sittlichen Gefahren hat, welchen durch die Fastendisciplin begegnet werden muß.[3]) Und zwar sind

---

[1]) Offic. eccl. I, c. 36.

[2]) Offic. eccl. II, 2.

[3]) Quatuor temporibus annus volvitur: vere, æstate, autumno, hyeme. Hæc quatuor tempora solent nos per delectamenta sua revocare ab amore creatoris, qua de re jejunandum est in unoquoque tempore, ut castigentur nostra quatuor elementa, ne subripiantur a delectationibus mundi. Ipsa enim quatuor elementa conjuncta sunt in-

die entsprechenden Tage dieser vier Fastenwochen Mittwoch, Freitag und Samstag.[1]) Endlich erwähnt Amalarius des jede Woche wiederkehrenden Fasttages, nämlich des Freitages als Gedächtnißtages der Kreuzigung Christi. Die für die individuellen sittlichen Zustände der einzelnen Pönitenten angeordnete kirchliche Bußdisciplin ist aus den Bußbüchern zu ersehen, deren die fränkische Kirche des neunten Jahrhunderts vornehmlich drei von bedeutenderem Ansehen vorzuweisen hat, jene des Halitgarus von Cambrai und des Hrabanus Maurus.[2])

Halitgarus, Bischof von Cambrai († 831), war zur Ausarbeitung seines Bußbuches[3]) durch den Erzbischof Ebbo von Rheims veranlaßt worden, der ihn bereits früher als Gehilfen auf einer Missionsreise zu den Dänen (a. 822) zur Seite gehabt hatte.

---

sua natura quatuor temporibus anni. Ver est calidum et humidum, in eo facimus unum jejunium, ut elementum humoris in nobis castigetur, ne consentiat falsæ pulchritudini veris. Ex humore et calore nascitur pulchritudo terræ. Aestas sicca est et calida, in qua alterum jejunium facimus, ut castigetur elementum caloris in nobis, ne consentiat incendio carnali. Tertium jejunium fit in autumno, qui est humidus et siccus, ne aliquo languore animi arescamus ac defluamus, et inveniamur sine pinguedine oleæ in æterno tabernaculo. Etenim illo tempore congregamus quo fruamur in futuro. Quartum jejunium fit in hyeme, quæ est frigida et humida, ne membra nostra fluxu atque luxu solvantur in commessationibus et potionibus, ac per hoc negligatur amor Dei. At quia quatuor tempora annorum nos impediunt ab amore Dei, quatuor jejunia facimus, per singula tempora suum jejunium, unumquodque jejunium pro suo tempore. L. c.

[1]) Quibus diebus eadem jejunia celebrantur oportet memorari scil. quarta feria, sexta et septima. Quarta, quia in ea fecerunt Judæi consilium ut occiderent Christum, sexta eum occiderunt; septima Romanorum more jejunio concluditur propter tristitiam Apostolorum de morte Domini, ut Innocentius narrat in Decretalibus. Ibid.

[2]) Auch Theodulph's Capitulare ad presbyteros parochiæ suæ enthält unter seinen Pastoralanweisungen eine succincte Bußordnung (Siehe Migne's Patrol. lat. tom. 105, p. 209).

[3]) De vitiis et virtutibus et de ordine poenitentium libri quinque. Migne Patrol. lat. tom. 105, S. 661 ff.

Die Abfassung des Bußbuches wird in das Jahr 824 verlegt; es besteht aus fünf Büchern, deren erstes von den acht Capitallastern, das zweite von den Hauptugenden des christlichen Lebens, das dritte vom Bußwesen im Allgemeinen, das vierte von den Büßungen der Laien, das fünfte von jenen der Kleriker handelt. Wir lassen den Inhalt der ersten zwei Bücher hier vorläufig zur Seite, und gehen sofort auf den eigentlichen Gegenstand des Werkes, das kirchliche Bußwesen ein. Ein flüchtiger Blick in das Werk lehrt, daß es durchgehends über dem Grund der altkirchlichen Traditionen aufgebaut ist, und die altkirchlichen Bestimmungen und Anordnungen hinsichtlich des Bußwesens zur Geltung bringen will. Es handelte sich also für den Verfasser darum, gegenüber den mannigfachen und von einander abweichenden Bußordnungen, die in der gallisch-fränkischen Kirche seit Anfang des 7. Jahrhunderts aufgekommen waren und große Verwirrungen in die Bußpraxis derselben gebracht hatten, eine auf bewährte altkirchliche Auctoritäten gegründete einheitliche Bußpraxis anzubahnen. So sind gleich die allgemeinen Grundsätze der kirchlichen Bußdisciplin ganz und gar nur Wiederholungen von Aussprüchen der Päpste (Siricius, Innocenz, I, Cölestin, Leo d. Gr.) und alter Concilien (Nicäa, Laodicea, Carthago). Diese allgemeinen Grundsätze lauten: die Bußen werden durch den Bischof festgesetzt, sollen aber der Beschaffenheit und Größe der Sünde proportionirt sein; der Bußpriester soll sie mit strengster Unparteilichkeit unter Beiseitelassung persönlicher Rücksichten zuerkennen. Auf dem Todtenbette darf Keinem die Aussöhnung mit der Kirche verweigert werden;[1]) die schon den Gebrauch der Sprache verloren haben, sollen ihren Wunsch durch Zeichen verständlich machen. Auch das Zeugniß der Umstehenden, daß der Sterbende die Versöhnung mit Gott und der Kirche verlangt habe, kommt demselben zu Gute. Solche, welche die Buße ungebührlich verschoben haben, sollen, wenn sie endlich kommen, um mit aufrichtiger Reue Versöhnung zu suchen, nicht zurückgewiesen werden. Diejenigen, welche Vergebung sündhafter Handlungen suchen, müssen

[1]) Vgl. Raban. Lib. Poenitent. c. 36 u. 38.

bereit sein, auch Erlaubtes sich zu versagen.[1]) Der Büßer darf keinen Gewinn bei weltlichen Geschäften suchen, und muß überhaupt entschlossen sein, nicht mehr der Welt zu dienen.[2]) Rückfällige sind zwar nicht von den Gebeten der Kirche ausgeschlossen, dürfen auch beim heiligen Opfer anwesend sein, aber nicht zum Tische des Herrn treten; doch darf ihnen im Falle schwerer Erkrankung die letzte Wegzehrung gereicht werden. Genesen sie wider Erwarten wieder, so bleiben sie vorläufig von der Communion ausgeschlossen, bis sie Buße gethan. Der Priester darf die Reconciliation eines Pönitenten nur mit Genehmigung des Bischofs vornehmen, den Fall ausgenommen, daß der Bischof abwesend wäre. Als Tag des Bußerlasses ist für diejenigen, die nicht an einer schweren Krankheit daniederliegen, gemeinhin der Donnerstag vor Ostern festgesetzt; schwer Kranke können zu jeder Zeit die Aussöhnung mit der Kirche vollziehen. Die letzte Ölung darf nicht Pönitenten, sondern nur den bereits Ausgesöhnten gespendet werden. Allen diesen Grundsätzen liegt die Ansicht zu Grunde, daß die Bußleistung der Reconciliation vorauszugehen habe, und demzufolge Sündenbekenntniß und Absolution durch die zwischen beide fallende Genugthuungsleistung von einander geschieden sind. Die den Laienbüßern vorgeschriebenen Büßungen betreffen die Sünden des Todtschlages, der Unzucht und der Sacrilegien, unter welche auch Wahrsagerei, Aberglaube u. s. w. einbezogen werden. Vorsätzlicher Todtschlag wird mit lebenslänglicher Buße, unvorsätzlicher mit 7 oder 5 Jahren Buße belegt.[3]) Auf Kindesmord und Abtreibung der Leibesfrucht ist zehnjährige Buße gesetzt.[4]) Eigenmächtige Tödtung eines Sclaven zieht zweijährige Buße nach sich.[5]) Eine Frau, die aus Zorn oder Eifersucht ihre Magd so mißhandelt, daß dieselbe innerhalb dreier Tage stirbt, muß nach Umständen 7 oder 5 Jahre Buße thun.[6]) Selbstmördern und Hingerichteten wird das

---

[1]) Raban. O. c., c. 39.
[2]) Raban. O. c., c. 40.
[3]) Raban. O. c., c. 15.
[4]) Raban. O. c., c. 11.
[5]) Raban. O. c., c. 14.
[6]) Raban. O. c., c. 14.

kirchliche Begräbniß versagt, auch bleiben ihre Namen bei den Oblationen unerwähnt. Päderastie und Bestialität,[1]) vor nicht erreichtem 20. Lebensjahre begangen, soll mit 15jähriger Buße belegt werden; nach Ablauf dieser Zeit können solche Büßer in die Gebetsgemeinschaft der Kirche aufgenommen, und nach abermals 5 Jahren zur Communion zugelassen werden, wenn sie mittlerweile sich gebessert haben. Bei Sündern, die 20 Jahre oder älter und zugleich verehelichet sind, werden statt 15 Jahren 20 Jahre Ausschließung aus der Gebetsgemeinschaft angeordnet; Sünder, die bereits das 50. Lebensjahr überschritten haben und verehelicht sind, können erst auf dem Todtenbette ausgesühnt werden. Ehebruch wird mit 7jähriger Bußzeit belegt. Ein Verheiratheter, der neben seiner Gattin eine Concubine hält, darf nicht zur Communion zugelassen werden. Ein Weib, das zwei Brüder, ein Mann, der zwei Schwestern nach einander heirathet, bleiben lebenslänglich von der Kirche ausgeschlossen, und dürfen erst dann zur Buße zugelassen werden, wenn das Versprechen gegeben wurde, eine derartige unerlaubte Verbindung aufzugeben. Gottgeweihte Jungfrauen, die ihr Gelübde durch Eingehung einer Ehe brachen, können nicht zur Buße zugelassen werden, bis ihre Scheingatten aus der Welt geschieden sind. Wahrsagerei (divinationes) wird mit 5jähriger Buße belegt,[2]) deßgleichen die Sünde des Diebstahles. Der Schwur, jeden Friedensvergleich abzulehnen, zieht eine einjährige Buße nach sich.[3]) Die im fünften Buche enthaltenen Disciplinärbestimmungen in Bezug auf Geistliche enthalten keine Bußen, sondern nur theils Mahnungen theils Strafbestimmungen hinsichtlich gewißer Vergehungen. So wird den Presbytern und Diakonen, die sich verheirathen oder durch Unzucht und Ehebruch sich versündigen, Degradation angedroht, für Unzucht und Ehebruch aber überdieß auch Kirchenbuße in Aussicht gestellt. Meineid, Diebstahl, Wuchergeschäfte, Todtschlag werden mit Degradation, jedoch ohne Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft, bestraft. Mönche und Nonnen, welche ihr Gelübde brechen und Ehen eingehen, sind aus

[1]) Raban. O. c., c. 6.

[2]) Raban. O. c., c. 23.

[3]) Raban. O. c., c. 20.

der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Hrabanus Maurus, dessen Liber Poenitentium, wie wir bemerklich machten, vielfach dieselben altkirchlichen Bestimmungen wie Halitgarus reproducirt, will bei den groben Vergehen der Kleriker zwischen öffentlichen und geheimen unterschieden wissen. Die öffentlichen sind mit Degradation zu bestrafen, die geheimen aber, die der Kleriker in der Beicht bekennt, sollen durch entsprechende Bußwerke, durch Gebet, Fasten, Nachtwachen, Almosen gesühnt werden, ohne daß der büßende Kleriker seines Standes und Amtes entsetzt werde.

Hraban faßte seinen Liber Poenitentium als Abt von Fulda im Auftrage des Mainzer Erzbischofes Otgar ab (a. 841). Der Inhalt seiner Schrift deckt sich mit jenem des 4. und 5. Buches der Schrift Halitgar's; Hraban reproducirt zum größten Theile dieselben Canones und päpstlichen Decrete, welche Halitgar angeführt, ist aber im Ganzen etwas wortreicher, und gibt neben dem, was er aus altkirchlichen Documenten anführt, hin und wieder auch selbsteigene Reflexionen. Ein großer Theil dessen, was im Liber Poenitentium zu lesen ist, findet sich wieder in dem Poenitentiale, welches Hraban, dazumal bereits Erzbischof von Mainz,[1]) auf Wunsch des Bischofes Herimbald von Auxerre abfaßte. Das Poenitentiale unterscheidet sich vom Liber Poenitentium dadurch, daß es die Beantwortung einer Reihe einzelner Fragen Herimbalds an Hraban enthält. In c. 20 des Poenitentiale wird anläßlich der Disciplin, welcher die Beschäftigung mit Zauberei, Wahrsagerei u. s. w. unterworfen werden soll, auf die Bußordnung Theodors von Canterbury verwiesen;[2]) in zwei vorausgehenden Ca-

[1]) Daß Hraban das Poenitentiale als Mainzer Erzbischof abfaßte (c. a. 853), geht aus dem Schlußcapitel desselben (c. 34), hervor, in welchem er sagt, daß er dem seines Rheimser Erzbisthums entsetzten Ebbo gestattet habe, als Bischof von Hildesheim seines Amtes zu warten, weil er hörte, daß derselbe vom apostolischen Stuhle restituirt sei.

[2]) De his, qui magicam artem exercent, et auguria attendunt et divinationem observant, Theodori archiepiscopi gentis Anglorum constitutiones habemus, in quibus scriptum est: „Qui immolat dæmoniis in minimis, unum annum poeniteat; qui vero in magnis, 10 annos poeniteat. Mulier, si qua ponit filiam suam supra tectum vel in

piteln[1]) werden bezüglich der Simonie und des Incestes die Entscheidungen fränkischer und deutscher Concilien angezogen, an einer dritten Stelle (c. 18) die Bestimmungen des Beichtbuches Ekbert's von York über den Meineid angeführt; Hraban constatirt damit, daß es Fälle gibt, in welchen die altkirchliche Gesetzesüberlieferung nicht ausreicht, und deßhalb Anordnungen jüngeren Datums maßgebend sind. Die Auctorität Theodor's von Canterbury war und blieb in der fränkischen Kirche der Karolingerzeit stets als bedeutend anerkannt; nach Regino von Prüm hatten in Angelegenheiten der kirchlichen Disciplin nach den Auctoritäten der Päpste und Concilien jene Theodor's und Beda's in dritter Linie einzutreten.[2]) Demzufolge besaß die fränkische Kirche des 8. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Bußordnungen auf Grundlage jener Theodor's,[3]) deren Menge und verschiedenartige Beschaffenheit jedoch die schon erwähnte Reaction gegen dieselben hervorgerufen hatte. Als Mittel zur Unification der fränkischen Kirchenpraxis wurde neben dem Zurückgehen auf die überlieferten altkirchlichen Bestimmungen der unmittelbare Anschluß an die bestehende römische Kirchenpraxis angesehen; daher Halitgarus den fünf Büchern seines Werkes einen

---

fornacem pro sanitate febris, 7 annos poeniteat. Qui ardere facit grana, ubi mortuus est, hoc pro sanitate viventium et domus, 5 annos poeniteat. Si mulier incantationes vel divinationes fecerit, unum annum, vel tres quadragesimas, vel 40 dies, juxta qualitatem culpæ jejunet." Poenitentiale c. 30. Hraban benützt Theodors Poenitentiale ohne Nennung seines Autors auch an anderen Stellen seiner Schrift. Vgl. darüber Wasserschleben Bußordn. d. abendländ. Kirche, S. 84.

[1]) O. c., capp. 19. 20.

[2]) Nach Regino (de causis synodalibus et disciplinis eccl. I. inquis. c. 96) hat der Bischof bei der Kirchenvisitation zu fragen: Si habeat (presbyter) poenitentialem Romanum vel a Theodoro episcopo aut venerabili Beda editum, ut secundum quod ibi scriptum est, aut interroget confitentem aut confesso modum poenitentiæ imponat?

[3]) Vgl. Wasserschleben S. 61—72.— Die oben S. 240 Anm. 2. aus Hraban's Poenitentiale c. 30 vorgeführte Stelle findet sich im sogenannten Poenitentiale Theodors XV. § 1—3. Dieses Poenitentiale Theodori ist abgedr. bei Wasserschleben S. 182—219; allgemeine Charakteristik desselben ebendas. S. 26—37.

Liber Poenitentialis ex scrinio Romanæ ecclesiæ assumtus anfügte. Diese Bezeichnung kann freilich nur in einem sehr relativen Sinne genommen werden, da die einstmalige Existenz eines specifisch römischen Poenitentiale sehr zweifelhaft, der von Halitgar mitgetheilte Liber poenitentialis aber unzweifelhaft fränkischen Ursprunges ist, und zwar seinem größeren Theile nach auf Columban, den ersten Urheber der auf dem europäischen Festlande nach irisch-britischem Muster angefertigten Bußbücher zurückweist. Außerdem sind in demselben Gildas, die Canones des Ancyranischen Concils in der Übersetzung des Dionysius und fränkische Synoden benützt. Wie Halitgarus zu dem betreffenden Buche gekommen sein möge, das er zweifelsohne in gutem Glauben als specifisch römisches Bußbuch hinnahm, ist nicht zu ermitteln; möglich, daß es von Einigen, die es als Unterlage einiger anderer in Frankreich und Deutschland recipirter Bußordnungen, des Merseburger Poenitentiale, der Bußordnung Kummeans erkannten, für ein ursprüngliches, ächtes, kirchliche Gemeingiltigkeit ansprechendes, also römisches Document angesehen und empfohlen wurde. In vielen Handschriften erscheinen die drei oben besprochenen Bücher des Werkes Halitgars (Buch III—V), statt mit dem Poenitentiale Romanum, mit einem anderen Poenitentiale verbunden, demselben, welches der Abt Regino von Prüm († 915) dem größeren Theile nach in sein weiter unten zu erwähnendes Sammelwerk über kirchliche Gesetzgebung und Disciplin aufgenommen hat, und als entweder von Theodor oder von Beda herrührend bezeichnet. Nach Wasserschlebens Dafürhalten[1]) sind in demselben die Beichtbücher Beda's und Ekbert's von York ineinandergearbeitet, und ist diese Ineinanderarbeitung auf fränkischem Boden vorgenommen worden, wie denn auch dieselbe in der fränkischen Kirche zu nicht geringer praktischer Bedeutung gelangte, wofür eben die so umfassende Berücksichtigung, die ihr Regino schenkt, Zeugniß gibt. Regino hält sie, wie wir oben sahen, geradezu für ein den Geistlichen unentbehrliches Buch; unter den Fragen, die der Bischof als Visitator

---

1) Wasserschleben Bußordn. S. 47.

der Kirchen zu stellen hat, erscheint bei Regino auch diese, ob die an den Kirchen angestellten Priester jenes Bußbuch Theodor's oder Beda's besitzen.[1])

Wir lernen in Regino's Werk den Bischof in der doppelten Eigenschaft als Kirchenvisitator und als Beaufsichtiger der christlichen Zucht und Sitte im Laienvolke kennen. Dieser doppelten Function des Bischofes gemäß ist auch Regino's Werk in zwei Bücher abgetheilt, deren erstes von den Functionen des Bischofes als Kirchenvisitator, das zweite vom Bischof als Functionär des Sendgerichtes handelt. Regino arbeitete dieses Werk aus, nachdem er aus dem Kloster Prüm, welchem er als siebenter in der Reihe der Äbte dieses Klosters vorgestanden war, sich nach dem Kloster St. Maximin in Trier zurückgezogen hatte (a. 899). Der Erzbischof Ratbod von Trier betraute ihn mit der Verwaltung des Martinsklosters daselbst und veranlaßte ihn auch zur Abfassung des genannten Werkes, dem er den Titel gab: Libri duo de causis synodalibus et disciplinis ecclesiasticis. Wasserschleben, welcher die beste Ausgabe dieses Werkes besorgt hat,[2]) hat seiner Ausgabe auch die von ihm aufgefundene Widmungsschrift des Verfassers an Hatto von Mainz, damaligen Reichsregenten beigegeben, und die Quellen aufgewiesen, aus welchen das Sammelwerk zusammengetragen ist. Wir beschäftigen uns hier nur mit dem zweiten Theile, der von den bischöflichen Sendgerichten d. h. von der alljährlichen bischöflichen Visitation der einzelnen Kirchengemeinden einer bestimmten Diöcese handelt. Der Zweck dieser Visitationen ist die Cognition und Remedur der sittlichen Zustände der einzelnen Kirchengemeinden. Regino gibt uns ein anschauliches Bild von dem hiebei beobachteten Vorgehen. Wenn ein Bischof seine Diöcese zu bereisen im Begriffe ist, geht ihm ein Archidiakon und Archipresbyter voraus, der das gläubige Volk in den einzelnen Gemeinden vorladet, um ihm die bevorstehende Ankunft des Bischofes bekannt zu geben und es bei Strafe der Excommunication zum vollzähligen Erscheinen bei der Anwesenheit des Bischofes aufzu-

---

[1]) Siehe Oben S. 241 Anm. 2.

[2]) Leipzig, 1840.

fordern. Unter Zuziehung der an den einzelnen Kirchen angestellten Priester, welche dem Bischof die Sendkost (servitium) zu reichen verpflichtet sind, schlichtet der Bote des Bischofes vorläufig selbst schon die geringeren Angelegenheiten, um die Functionen des Bischofes abzukürzen und damit die Last der Sendkost zu verringern. Dieses Letztere wurde wiederholt theils durch Befehle der fränkischen Könige, theils durch Synodalbeschlüße nachdrücklich eingeschärft. Wenn nun der Bischof selber ankam, so hält er an das zusammengerufene Volk (synodus; daher das deutsche senet, sent) eine dem Zwecke entsprechende Anrede, wählt sodann, wie es bei Regino[1]) heißt, sieben ehrenhafte und vertrauenswürdige Männer aus der Pfarrgemeinde aus, welche eidlich verpflichtet werden, die vom Bischof an sie gestellten Fragen über die sittlichen Zustände der Pfarrgemeinde wahrheitsgetreu zu beantworten, und zufolge ihrer eidlichen Verpflichtung die Juratores Synodi heißen. Das Institut beeideter Sendzeugen macht sich seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts bemerkbar; vor dieser Zeit bezog sich das Sendgericht nur auf offenkundige Verfehlungen, die ohne besondere Anzeige von Seite der Gemeinde zur Kenntniß des Bischofes gelangten. Den Sendzeugen wurde nach Ableistung ihres Eides eine Reihe von Fragen[2]) vorgelegt, durch welche der Bischof erforschte, was die Sendzeugen über das Vorkommen bestimmter schwerer Vergehungen in ihrem Pfarrbezirke wüßten. Diese Fragen bezogen sich der Reihe nach auf Versündigungen an Leib und Leben, Ehebruch und Hurerei, Diebstahl und Raub, speciell Kirchenraub, Meineid und Ehebruch, Menschenraub, falsches Zeugniß, Zauberei nnd heidnischer Aberglaube, Vergehen gegen die kirchliche Ordnung. Die von den Sendzeugen der Verfehlung in den erwähnten Puncten Geziehenen wurden vor den Bischof und die ihm assistirenden Presbyter gestellt, und hatten, wofern sie die ihnen zur Last gelegten Vergehungen in Abrede stellten, sich von der Anklage zu reinigen. Mittel der Reinigung waren der Eid des Angeklagten,

---

[1]) O. c. Lib. II, c. 2.

[2]) In das Frageformular bei Regino (O. c. II, 5) sind 89 Fragen aufgenommen.

der Eid seiner Eideshelfer und das Gottesurtheil.[1]) Gelang ihm seine Rechtfertigung nicht, so war es am Bischof, die der Beschaffenheit des Vergehens entsprechende Buße in Gemäßheit der bestehenden kirchlichen Vorschriften auszusprechen. Die als schuldig Überwiesenen wurden denselben kirchlichen Büßungen, wie die freiwilligen Pönitenten unterworfen. Durch dieses kirchliche Sittengericht sollte das dazumal noch höchst unausgebildete weltliche Strafrecht ergänzt, und zugleich ein sittlich erziehlicher Einfluß erzielt werden, der bei dem größtentheils nur auf Geldbußen beschränkten germanischen Strafverfahren schlechterdings nicht zu erreichen war. Demzufolge handelte es sich nicht bloß um Verhängung von Kirchenbußen, sondern auch um Wiederherstellung oder Zurechtstellung zerrütteter sittlicher Verhältniße, Verhütung sittlich schlimmer oder gemeinschädlicher Folgen des Geschehenen u. s. w.; so z. B. handelte es sich im Falle einer gewaltsamen Entführung und nachfolgenden unerlaubten Ehelichung nicht bloß darum, daß die Scheingatten einer kirchlichen Buße unterworfen würden, sondern es sollte ihnen nach geleisteter Buße auch die Möglichkeit einer legitimen Ehe bei gegenseitiger Einwilligung gewahrt bleiben. Wenn ferner das Kirchengesetz im Allgemeinen den einer solchen Buße unterworfenen Gatten eine zweite Ehe nach dem Tode des Mitgatten verbietet, so soll doch nach dem Ermessen des Bischofes auch in diesem Puncte Nachsicht eintreten können, um Schlimmeres zu verhüten. Dem Bischof war laut Anordnung Karl's d. Gr., die auch unter seinen Nachfolgern galt, der Gaugraf oder dessen Schultheiß zur Seite gegeben, um einerseits dem kirchlichen Gerichte gegen Widerspenstige den Arm der weltlichen Gewalt zu leihen, und neben der geistlichen Buße die weltliche Strafe zu exsequiren, andererseits das geistliche Gericht selber zu controliren und Mißbräuche ferne zu halten.

---

[1]) Hinsichtlich der Gottesurtheile ist hervorzuheben, daß der Zweikampf als gerichtliches Entscheidungsmittel unter Berufung auf ein Schreiben des Papstes Nikolaus I. an Karl den Kahlen bei Regino ausdrücklich verworfen wird (O. c. II, capp. 77. 78).

Der Zweck, welchen das in der fränkisch-germanischen Kirche jener Zeit ausgebildete System der Kirchendisciplin verfolgte, war ein christlich-civilisatorischer; durch die Macht der Religion und Kirche sollten die zum Christenthum bekehrten Völker an christliche Zucht und Sitte gewöhnt, und durch diese Gewöhnung die Barbarei und Rohheit einer vorausgegangenen culturlosen Existenz überwunden werden. Natürlich mußte der Handhabung der kirchlichen Disciplin auch die christliche Belehrung zur Seite gehen, sowol die allgemeine, an die Gesammtheit der Gläubigen in der kirchlichen Predigt, als auch die dem individuellen Seelenzustand des Einzelnen angemessene in der Beicht.[1]) Zu beiden Arten pastoraler Lehrthätigkeit ermuntert Theodulph von Orleans seine Geistlichen in den beiden uns erhalten gebliebenen Pastoralmandaten, deren eines den Titel führt: Theodulphi Aurelianensis episcopi capitula ad presbyteros parochiæ suæ; das andere Theodulphi capitulare ad eosdem.[2]) Hrabanus Maurus[3]) legt neben den beiden von Theodulph hervorgehobenen Belehrungsarten noch auf eine dritte besonderen Nachdruck, auf die Belehrung der Unmündigen und Ununterrichteten durch die Katechese, über deren rechte Weise er sich in den ersten zwei Büchern des unten citirten Werkes unter vornehmlicher Beziehung auf Augustin's Schrift de catechizandis rudibus verbreitet. Diese Art von Lehrthätigkeit ist

---

[1]) Alcuin hebt den mit der Beicht verbundenen Zweck individueller Belehrung in seiner oben erwähnten Ep. 277 (ad monachos Gothiæ) hervor: Si consiliis juxta Salomonem tractanda sunt bella (Prov. 20, 18), quali audacia sine consilio ecclesiasticorum ducum pugnare nos adversus diabolum confidimus? Item eodem dicente legimus: Frater qui adjuvatur a fratre quasi civitas firma est (Prov. 18, 19). Quem adjuvat sacerdos Christi, dux exercitus Dei et rector castrorum illius, si nemo occulta diabolicæ fraudis vulnera illius medicinali dexteræ tractanda ostendit?

[2]) Beide Schriften abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 105, p. 191 ff.; 207 ff. Ein Theil dieser Capitula Theodulphs wird reproducirt in den Capitulis des Bischofes Rodulph von Bourges (Patrol. lat. tom. 119, p. 703 ff.).

[3]) De disciplina ecclesiastica libri III ad Reginbaldum episcopum.

übrigens auch in Theodulphs Mahnungen nicht ausgeschlossen, der überhaupt die Lehrmission der Geistlichkeit auf das Entschiedenste betont. Wir ermahnen euch — heißt es in der ersten seiner beiden oben erwähnten Schriften[1]) — daß ihr zum Lehren stets bereit seiet. Wer sich auf die Schrift versteht, soll die Schrift auslegen und predigen; wer sich auf dieselbe nicht versteht, soll dem Volke wenigstens das mittheilen und beibringen, was er als Geistlicher wissen muß, nämlich, daß die Bekenner des Namens Christi das Gesetz Christi zu erfüllen haben, daß sie das Gute thun und das Böse meiden sollen, daß der Herr über dem Thun und Lassen der Menschen wacht und den Guten und Bösen ein Vergelter in Zeit und Ewigkeit sei.[2]) Kein Geistlicher, und wäre seine Bildung noch so dürftig, kann sich damit entschuldigen, daß er keine Zunge zum Reden habe, oder daß ihm Auge und Ohr mangele, das Thun und Lassen der seiner geistlichen Obsorge Anheimgegebenen wahrzunehmen. Er soll nicht unterlassen, da wo es an der Stelle ist, ein christlich erbauliches Wort zu sprechen; sieht er jemand fehlen, so bemühe er sich, so gut er es vermag, den Fehlenden durch Mahnung, Zurechtweisung, Bitte von den Wegen der Sünde abzubringen und in die Bahnen des christlich Gerechten zu lenken.

Theodulph mahnt wiederholt, daß seine Geistlichen dem Predigtamte eifrig obliegen mögen. Das gläubige Volk soll an den Sonntagen nicht bloß der Meßfeier beiwohnen, sondern auch das Wort Gottes zu vernehmen Gelegenheit haben.[3]) Den zum Predigen verpflichteten Geistlichen war durch das Homiliarium unter

---

[1]) Capitula, c. 28.

[2]) Diese Weisung steht ganz im Einklang mit jener des Concils von Tours a. 813, welches vorschreibt, die Geistlichen sollen predigen de fide catholica, prout capere possunt fideles, de perpetua retributione bonorum et æterna damnatione malorum, de resurrectione quoque futura et ultimo judicio, et quibus operibus possit promereri vita æterna, quibusve excludi.

[3]) Capitula, c. 46. — Alcuin gibt in einem seiner Briefe (ep. 239) Karl d. Gr. bekannt, gehört zu haben, daß nicht wenige Geistliche ihre Unterlassung des Predigens durch angebliche Verbote ihrer Bischöfe zu rechtfertigen suchen und wünscht, Karl möge, wo nöthig, in diesem Puncte rügend und mahnend eingreifen.

die Arme gegriffen, dessen Anfertigung Karl der Große befohlen hatte;[1]) es entstanden im Laufe des 9. Jahrhunderts noch mehrere solche Predigtsammlungen, außer der Postille des Abtes Smaragdus von St. Mihiel[2]) die der deutschen Kirche angehörigen homiletischen Arbeiten des Haymo von Halberstadt, Hrabanus Maurus und Walafrid Strabo. Daß Haymo, der durch seine Rednergabe ausgezeichnet war, Homilien abgefaßt und hinterlassen habe, wird durch Honorius von Autun[3]) und Trithemius[4]) bezeugt; es ist aber bis jetzt nicht mit Sicherheit ermittelt worden, welche der verschiedenen, im 16. Jahrhundert unter seinem Namen gedruckten Homiliensammlungen wirklich von ihm herrühren. Es sind vornehmlich drei Sammlungen zu unterscheiden; eine erste Sammlung, die nach Angabe der Verfasser der Hist. litt. de la France[5]) zuerst zu Cöln, dann zu Paris 1533 gedruckt wurde, und von welcher nach Bähr's Angabe[6]) eine Ausgabe von a. 1534 in der Heidelberger Universitätsbibliothek sich findet, kündiget sich auf dem

---

[1]) Siehe oben S. 38. Daraus, daß Kleriker aller Weihegrade ermächtiget waren, das Homiliarium der in der Kirche versammelten Gemeinde vorzulesen, folgert Alcuin (siehe vor. Anm.) die Grundlosigkeit des angeblichen bischöflichen Verbotes, durch welches den Presbytern das Predigen untersagt sein soll: Quare in ecclesiis ubique ab omni ordine clericorum omeliæ leguntur? Quid est omelia nisi prædicatio? Mirum est, quod legere licet et interpretari non licet, ut ab omnibus intelligatur. Quid est aliud, nisi ut audientes sine fructu fiant; et impleatur Virgiliacum illud: Dat sine mente sonum (Aen. X, 640), et non evangelicum: Quod in aure audistis, prædicate super tecta? (Ep. 239).

[2]) Commentarius in Epistolas et Evangelia in divinis officiis per anni circulum legenda. — Die ausgehobenen Perikopen stimmen von Weihnachten bis Pfingsten, zwei geringe Ausnahmen abgerechnet, vollkommen mit dem heutigen kirchlichen Perikopensystem zusammen; in den Sonntagen nach Pfingsten aber und den darauf folgenden Adventsonntagen ist statt dessen die Abweichung die Regel und die Überstimmung nur eine ausnahmsweise.

[3]) De scriptoribus eccl. IV, 7.

[4]) De scriptt. eccl., c. 257.

[5]) Tom. V, p. 117 ff.

[6]) Gesch. d. röm. Lit. im karoling. Zeitalter, S. 410.

Titelblatte als Pars hyemalis der Homilien Haymo's an.[1]) Eine zweite Sammlung, welche sich als Pars æstivalis der Homilien desselben Verfassers gibt, liegt in einem Cölner Drucke vom J. 1534 vor.[2]) Migne's Ausgabe der Werke Haymo's enthält einen Cölner Abdruck der sämmtlichen Homilien Haymo's von a. 1536,[3]) der auch den Verfassern der Hist. litt. de la France bekannt ist, nach ihrer Bemerkung aber an Umfang kaum der ersten der eben genannten Sammlungen gleichkommt, die nur die Pars hyemalis (d. i. Erklärung den Evangelien vom Advent bis Ostern) enthält; auch verhält sich die von Migne reproducirte Homiliensammlung in dem Theile, den sie mit der vorgenannten Pars hyemalis gemein hat, nur wie ein verkürzter Auszug zu derselben. Da nun die übrigen Homilien der angeblich vollständigen Sammlung auch nicht umfangreicher sind als jene, die ein Auszug der Pars hyemalis sind, so wird es mit der Ächtheit derselben gerade so stehen, wie mit jenen, selbst für den Fall, daß ihr Text mit dem der angeblichen Pars æstivalis identisch sein sollte, wie Bähr vermuthet. Denn Haymo's Urheberschaft ist nur für die unverkürzten Homilien der sogenannten Pars hyemalis glaubhaft nachgewiesen,[4]) woraus sich von selbst der logisch gerechtfertigte Schluß auf die Unächtheit der durchgängig kürzeren Homilien der angeblichen Cölner Gesammtausgabe ergibt. Übrigens ist die Sache, wie seiner Zeit schon

---

[1]) Haymonis episcopi Halberstadiensis homiliarum sive mavis sermonum ad plebem opus præclarum super Evangelia totius anni dominicarum, sanctorum feriarumque omnium, tam quatuor temporum quam totius quadragesimæ etc.

[2]) Haymonis episcopi Halberstadiensis homiliarum sive concionum popularium pars æstivalis.

[3]) Homiliarum sive concionum ad plebem in Evangelia de tempore et sanctis . . . . . pars utraque h. e. hyemalis et æstivalis. Adjectæ sunt ejusdem Haymonis homiliæ aliquot aliæ in epistolas D. Pauli apostoli, quarum in templis usus est, excusæ antehac nusquam. Addita est postremo Haymonis ejusdem homilia una singularis in illam Apocalypseos lectionem: Vidi sanctam civitatem Jerusalem, nec ipsa ante hoc tempus excusa usquam. Cöln bei Joh. Prael 1536.

[4]) Vgl. Bähr S. 412, Anm. 5.

Fabricius[1]) bemerkte, und Bähr seitdem zu wiederholen sich genöthigt sah, noch einer genaueren Untersuchung bedürftig, die übrigens nur auf Grund einer Einsicht in die alten Drucke und noch vorhandenen Handschriften wahrgenommen werden kann. Wir bemerken noch, daß die angebliche Gesammtausgabe vom Ostermontag an bis zum vierten Sonntag nach Pfingsten auch die Erklärung der Episteln bringt, daß ferner am Schluße der Sammlung unter dem Titel: Homiliæ in aliquot epistolas Pauli auch noch eine homiletische Erklärung der Episteln des 19—22 Sonntages nach Pfingsten nachgetragen wird. Die auf die Homilias de tempore folgenden Homiliæ de Sanctis enthalten Homilien auf die Feste des Apostels Andreas, des Johannes des Täufers, der Apostel Petrus und Paulus, des heiligen Laurentius, eine Homilie über Sir. 24, 14 f. auf alle Marienfeste, eine andere auf das Fest Mariä Himmelfahrt, eine Homilie zum Feste des Erzengels Michael, Homilien auf Feste der Martyrer, Bekenner und heiligen Jungfrauen.

Von Hrabran erübrigen uns zwei Sammlungen von Homilien. Der ersten derselben, aus 61 Nummern bestehend, ist ein Vorwort an den Mainzer Erzbischof Haistulf († 826) vorausgeschickt, der für die Geistlichen seines Kirchensprengels eine Sammlung von Ansprachen an das gläubige Volk von Hraban zusammengestellt wünschte. Diesem Zwecke sind denn Hrabrans Homilien zufolge ihrer Faßlichkeit und Kürze vollkommen angemessen; sie sind nicht Erklärungen des biblischen Textes, wie Haymo's Homilien, sondern einfach nur Mahnungen und Belehrungen, die sich an den vorausgelesenen Text der evangelischen Perikope anschließen. Hraban selbst hebt in seinem Vorworte an Haistulf hervor, daß er vornehmlich moralische Belehrung bezweckte. Den 61 Homilien dieser Sammlung sind noch einige andere angeschlossen, deren Ächtheit jedoch in Zweifel gezogen wird.[2]) Die zweite Sammlung gibt sich in ihrem an Kaiser Lothar gerichteten Vorworte als die zweite Abtheilung einer das ganze Kirchenjahr umfaßenden Homiliensammlung in drei Abthei-

---

[1]) Bibl. med. et inf. lat. III, p. 148 ff.

[2]) Hist. litt. de la France V, 166 ff.

lungen zu erkennen, von welcher uns aber die erste und dritte Abtheilung fehlt. Die erste Abtheilung umfaßte nach Hrabans Angabe im erwähnten Vorworte die Episteln und Evangelien von Weihnachten bis Ostern; die vorliegende zweite reicht vom Ostersamstage bis zum 15. Sonntag nach Pfingsten, die dritte sollte den noch übrigen Theil der Kirchenzeit vom 15. Sonntag nach Pfingsten bis Weihnachten umfaßen. Die Verfasser der Hist. litt. de la France hatten 91 Nummern der zweiten Abtheilung vor sich, der Abdruck in Migne's Patrologia latina[1]) bietet deren 163; und zwar so, daß außer zwei Homilien für jeden Sonntag, deren eine an die Epistel, die andere an's Evangelium anknüpft, auch noch zwei Homilien für den Mittwoch jeder Woche und eine an's Evangelium anknüpfende Homilie für den Freitag geboten wird. Außerdem finden sich in dieser Abtheilung noch Homilien für die in die betreffende Abtheilung des Kirchenjahres fallenden Apostel- und Martyrerfeste, auf die Bitttage, auf sämmtliche Tage der Osterwoche und Pfingstwoche. Unter diesen Homilien finden sich auch einige, die aus Gregor d. Gr. und Beda entlehnt sind, welche überhaupt Hraban in Abfassung seiner eigenen Homilien sich zum Muster genommen zu haben scheint. Den Schluß der Sammlung bildet eine Erklärung des Geschlechtsregisters Christi im Matthäusevangelium. Über eben diesen evangelischen Abschnitt erübriget uns noch eine Homilie des Walafrid Strabo, der in Abfassung derselben augenscheinlich Alcuins Interpretationes nominum progenitorum Jesu Christi zusammt den angehängten allegorischen und moralischen Ausdeutungen vor sich gehabt hat. Eine andere durch den Druck veröffentlichte Homilie Walafrids ist der an Luk. 19, 41 angeknüpfte Sermo seu tractatus de subversione Hierusalem. Das Homiliarium Walafrids existirt bloß handschriftlich. Bei Hraban[2]) treffen wir auch auf den Versuch einer theoretischen Anleitung zur Ausübung des Predigtamtes. Freilich beschränkt er sich hiebei auf die allgemeinsten Regeln, die wesentlich darauf hinausgehen, daß der geistliche Redner auf dem

---

[1]) Tom. 110, p. 135—467.
[1]) Inst. cler. III, 28 ff.

Boden des göttlichen Schriftwortes stehen, daß er, um verstanden zu werden, plan und volksthümlich sprechen müsse, daneben auch die Mittel, auf Herz und Willen seiner Zuhörer zu wirken, nicht vernachlässigen dürfe, daß er eben deshalb nicht durch monotone Einförmigkeit ermüden dürfe, sondern die rechte Abwechslung zwischen ruhigem Tone und gehobener oder bewegter Stimmung zu treffen wissen müsse. Er bezeichnet denjenigen als einen unvollkommenen Redner, der nur auswendig Gelerntes wiederzugeben weiß und demzufolge nicht in der Lage ist, sein Wort der momentanen Stimmung der Hörer anzupassen, wenn diese mit dem wörtlich fixirten Concepte des Redners nicht zusammengeht. Er sieht eben die geistliche Rhetorik als eine Kunst an, zu deren Ausübung neben Fleiß und Studium auch ein natürliches Geschick gehört, welches nicht Jedem in gleichem Maße verliehen sei; nicht Wenige haben sich nach seiner Ansicht darauf zu beschränken, durch die Exemplarität ihres Wandels eine lebendige Predigt darzustellen.[1])

Der Zweck der kirchlichen Predigt war, dem gläubigen Volke die Kenntniß der christlichen Heilswahrheit zu vermitteln, und durch das Mittel der Belehrung die übrigen, auf Erziehung zur christlich-kirchlichen Frömmigkeit abzielenden Einrichtungen und Bemühungen der Kirche zu ergänzen und zu vervollständigen. Theodulph von Orleans gibt in seinen oben erwähnten Capitulis[2]) einen succincten Abriß der sittlichen Lebenspraxis, wie derselbe nach seinem Willen von seinen Geistlichen dem gläubigen Volke als sittliche Lebensnorm vorgehalten werden sollte; uns interessirt derselbe als ein Bild der normalen christlichen Lebensführung, wie diese nach einer geistlichen Anleitung aus damaliger Zeit beschaffen sein sollte. Der Grund-

---

[1]) Quid est non solum eloquenter verum etiam sapienter dicere, nisi verba in submisso genere sufficientia, in temperato splendentia, in grandi vehementia, veris tamen rebus quibus audiri oporteat, adhibere? Sed qui utrumque non potest, dicat sapienter, quod non potest eloquenter, potius quam dicat eloquenter, quod non potest sapienter. Si autem nec hoc quidem potest, ita conversetur, ut non solum sibi præmium comparet, sed et præbeat aliis exemplum, et sit ejus quasi copia dicendi forma vivendi. O. c. III, 31.

[2]) Capitula, capp. 20 ff.

gedanke der Anleitung ist die Ermunterung zur Erfüllung aller Gerechtigkeit in Gedanke, Wort und That. Obenan steht das Gebot der Liebe Gottes über Alles und des Nächsten gleich sich selbst. Daran schließt sich die Einschärfung der Gebote der zweiten Tafel des Dekaloges, der Pflichten der Selbstverläugnung, der Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit, der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit gegen den Nächsten, des sittlichen Starkmuthes im Kämpfen und Dulden für Wahrheit und Gerechtigkeit, des Gebrauches der nothwendigen sittlichen Tugendmittel, der steten Vergegenwärtigung der christlich-religiösen Motive einer streng sittlichen Lebensführung, Einschärfung der heiligen Furcht Gottes und Ermunterung zu stetem Vertrauen auf Gott, Anempfehlung der Demuth, Keuschheit, Friedfertigkeit, Versöhnlichkeit und großmüthigen Verzeihens. Alle Gläubigen müssen das Vaterunser und apostolische Glaubensbekenntniß erlernt haben, und können ohne dem nicht zum Empfange der kirchlichen Sacramente zugelassen werden. Jeder Christ muß täglich zum mindesten zweimal, am Morgen und Abend, der Gebetsandacht obliegen, er muß zu Gott beten, die Heiligen ehren und um ihre Fürbitte anrufen. Jeder Christ hat den Sonntag durch Kirchenbesuch und Enthaltung von knechtlichen Arbeiten, die nicht unumgänglich nöthig sind, zu feiern; auch die Vorfeier des Sonntages in den auf den Samstag fallenden Vigilien soll nicht versäumt werden. Der Christ soll jeden Tag einmal, zweimal oder auch öfter Gott dem Herrn im Gebete seine Sünden bekennen und die Vergebung derselben erflehen. In der sacramentalen Beicht sollen die Priester, bei welchen das Bekenntniß abgelegt wird, darauf dringen, daß die Pönitenten nicht bloß über Thatsünden, sondern auch über Versündigungen in Gedanken und Begierden Gott und sich selber Rechenschaft geben. Das Schema, unter welches sich alle Versündigungen subsumiren lassen, ist in den acht Hauptsünden: Völlerei, Unzucht, Trägheit oder Verdrossenheit (acedia sive tristitia), Habgier, eitles Selbstgefallen, Neid, Zorn, Hoffart gegeben. Das Verzeichniß der 8 Hauptsünden ist Theodulph mit Halitgar[1]) gemein, der übrigens die Superbia als Quellpunct und

---

[1]) De Poenitentia Lib. I.

allgemeine Form aller Sünde von den 7 besonderen Hauptlastern unterscheidet, und überhaupt unter Anschluß an Gregor d. Gr. und Prosper (de vita contemplativa) einer genaueren moralisch pragmatischen Erörterung der Hauptlaster sich befleißt, indem er die unter jedem derselben enthaltenen oder aus ihnen hervorgehenden Einzellaster als auch die Heilmittel für jedes einzelne Hauptlaster aufzuzeigen bemüht ist. Von den Octoaden bei Theodulph und Halitgar unterscheidet sich jene bei Hraban,[1]) der die cenodoxia ausläßt, und dafür tristitia und acedia als zwei von einander verschiedene Hauptsünden nimmt;[2]) er kennt aber auch[3]) die durch Cassians[4]) Auctorität vertretene Achtzahl, welche Alcuin in seiner Schrift an Wido[5]) adoptirt hatte, und sucht sie mit jener Gregor's[6]) zu vermitteln. In der von Hraban an zweiter Stelle adoptirten Achtzahl Cassians sind gleichfalls acedia und tristitia in zwei von einander verschiedene Hauptlaster auseinandergezogen, statt der cenodoxia wird aber die invidia der Achtzahl Gregor's ausgelassen. In seiner Schrift de ratione animæ zählt Alcuin nur sieben Hauptlaster auf, und läßt neben der invidia auch die ira weg, wol darum, weil er in der daselbst versuchten Ableitung der vitiosen Habitus aus den drei Seelenkräften: Ratio, Irascibile, Concupiscibile die ira als allgemeine Form der fehlerhaften Disposition des Irascibile nicht für ein besonderes vitium nehmen will.

Mit Alcuins Schrift ad Widonem treffen in Bezug auf Zweck und Widmung die drei Bücher des Jonas von Orleans de institutione laicali zusammen, der gleichfalls einem vornehmen Laien, dem Grafen Mathfred von Orleans auf dessen Bitten eine

---

[1]) Disciplin. eccl. Lib. III.

[2]) Halitgar läßt die acedia unerwähnt, und nennt mit Gregor d. Gr. bloß die tristitia.

[3]) Vgl. die unter Hrabans Werke aufgenommene Schrift de virtutibus et vitiis (Lib. III, c. 2), von welcher übrigens das erste und zweite Buch mit Halitgar de poenitentia Lib. I u. II identisch sind.

[4]) Institut. coenob. Lib. V—XII.

[5]) Siehe oben S. 33.

[6]) Moral. XXXI, 31.

für Weltleute bestimmte Unterweisung im christlichen Leben an die Hand geben wollte. Der von Jonas abgehandelte Lehrstoff ist in den drei Büchern ungefähr so abgetheilt, daß im ersten Buche von den kirchlichen Pflichten des christlichen Laien, im zweiten von den Standespflichten, insbesondere von jenen des Ehestandes und häuslichen Lebens, im dritten Buche vom pflichtgemäßen christlichen Tugendstreben gehandelt wird. Das erste Buch beginnt mit der Lehre von der christlichen Taufe, wobei zugleich von den Pflichten der Taufpathen gehandelt wird, geht sodann auf die Firmung über, um die Pflicht der sorgfältigen Vorbereitung der Kinder zum Empfange dieses Sacramentes einzuschärfen; es ist ferner die Rede von der Buße als Mittel zur Erlangung der Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden, von Gebet und Kirchenbesuch, erbaulichem Benehmen in der Kirche; es wird endlich nachdrucksvoll und eindringlich betont und ausgeführt, daß die Christen um der hohen Gnaden willen, die mit Christi Heil gespendet sind, und um der heiligen Verpflichtungen willen, welche sie mit dem Empfang dieser Gnaden auf sich nehmen, von Gott strenger gerichtet werden als die Nichtchristen. In Bezug auf die Pflichten des ehelichen Lebens hebt Jonas vor Allem hervor, daß der gottgeordnete Zweck der ehelichen Verbindung die Kindererzeugung sei, woraus er folgert, daß der eheliche Geschlechtsverkehr der Gatten nach geschehener Empfängniß sittlich unerlaubt sei; das Gleiche urgirt er in Bezug auf die Menstruationszeit der Weiber. Er mahnt die Männer, die so strenge über die Keuschheit der Mädchen und Weiber wachen, bemüht zu sein, daß auch sie rein und unbefleckt in den Ehestand treten und die eheliche Treue bewahren; er erinnert, daß es unerlaubt sei, Concubinen zu halten. Wöchnerinnen und Menstruirende haben sich aus christlichem Schicklichkeitsgefühle von der Kirche ferne zu halten, weil, obschon die alttestamentlichen levitischen Reinigkeitsvorschriften nicht mehr gelten, doch der durch diese Verbote vorausgesetzte Stand der Unreinheit des sündlichen irdischen Fleisches in der That besteht und in jenen weiblichen Zuständen sich kundgibt. Jonas verdammt die leichtsinnigen Ehescheidungen, und gestattet keinen anderen Scheidungsgrund als jenen des Ehebruches, ohne daß jedoch nach der Scheidung eine neue Ehe statt=

haft wäre. Der christliche Ehebund ist ein edler weihevoller Bund, und die christlichen Gatten haben als Eltern ein häusliches Hirten- und Priesteramt zu verwalten, dafür aber auch die ehrfurchtsvolle Pietät ihrer Kinder anzusprechen. Das christliche Gemeinleben soll vom Geiste des Friedens durchdrungen sein; kein Gläubiger soll seine Gabe am Altare darbringen, ehe er mit seinem Bruder, mit dem er sich entzweite, sich versöhnt hat. Ein besonderes Capitel wird dem kirchlichen Zehentrechte gewidmet unter Bezugnahme auf den von Jonas gerügten Mißbrauch, daß nicht wenige weltliche Kirchenpatrone das Volk nur darum zur Entrichtung der kirchlichen Zehnten anhielten, um sodann diese den Kirchen und Pfründeninhabern wieder ganz oder theilweise abzupressen oder die kirchlichen Beneficien nur an solche zu verleihen, welche ihnen versprechen, die Zehnten und Oblationen ihnen zur Verfügung zu stellen. Jonas zollt dem Kaiser Ludwig dafür Preis, daß derselbe[1]) diesem Unwesen zu steuern bemüht gewesen. Zu den Pflichten des Laienstandes gehören Achtung und Ehrerbietung gegen geistliche Personen, Folgsamkeit gegen deren berechtigte christliche Mahnungen, Unterwerfung unter die vom priesterlichen Bußgerichte verhängten Büßungen. Die den vornehmen und ritterlichen Ständen Angehörigen dürfen in den Armen und Niedrigen nicht den Adel der Menschen- und Christenwürde mißachten; dürfen über dem Vergnügen an Jagd und Würfelspiel nicht auf Noth und Elend der Dürftigen vergessen. Jonas dringt ferner auf Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit der Richter, rügt die falschen Schwüre bestochener Zeugen, und schärft endlich auch noch die Pflicht uneigennütziger Gastfreiheit ein. Dieser Codex der Laienpflichten gestaltet sich nebenbei auch zu einem Spiegel der damaligen Zeitverhältniße und Sitten, und nimmt insofern ein sittengeschichtliches und culturgeschichtliches Interesse in Anspruch. Das dritte Buch gehört in die Classe der diesem Zeitalter angehörigen Schriften de virtutibus et vitiis, als deren Typus wir Alcuins Schrift ad Widonem ansehen können. In der That wird auch dieselbe von Jonas angezogen; nebstdem außer älteren Lehrern auch Gregor d. Gr. und Prosper, wie bei Halitgar

---

[1]) Ludovici Pii Capitular. Lib. V, c. 22.

(siehe oben S. 254.). Vorzugsweise aber ist hier, wie im ganzen Werke Augustinus reproducirt, auch Cäsarius von Arles als Lehrer der gallischen Kirche wird einmal angeführt, und nicht selten Beda der Ehrwürdige. In Hraban's Schrift de vitiis et virtutibus[1]) wird vornehmlich Cassian angezogen,[2]) ein paar Mal (capp. 50. 73) auch Isidor:[3]) einige Ausdrücke in dem zweiten der Isidorischen Citate weisen auf eine Berücksichtigung der Schrift des Ambrosius Autpertus († 773) de conflictu vitiorum ac virtutum hin, welche hin und wieder für ein Werk eines älteren Verfassers, Augustin's, des Mailänders Ambrosius, Leo's d. Gr., und auch Isidors gehalten wurde, und demzufolge auch wiederholt unter den Werken Isidors abgedruckt wurde. Den acht Hauptlastern stellt Hraban mit Alcuin die vier Haupttugenden der Prudentia, Justitia, Fortitudo, Temperantia gegenüber, die er als die Wurzeln aller anderen Tugenden und als denjenigen Habitus bezeichnet, durch welchen die in den acht Hauptlastern repräsentirten sündhaften Inclinationen zurückgedrängt und überwunden werden. Unter der Prudentia versteht Hraban die erleuchtete christliche Gesinnung (vgl. Matth. 10, 16); die Justitia begreift in sich die Gott schuldige Ehre, die jura humanitatis und die nach dem Maße der Billigkeit geregelte Ordnung des Lebens. Die Fortitudo faßt als besondere Tugenden in sich die Magnificentia, Fidentia, Patientia, Perseverantia. In der Temperantia sind als besondere Tugenden die Continentia, Clementia, Modestia enthalten. In den Habitus des Glaubens und der Liebe aufgenommen — bemerkt Alcuin[4]) — wirken diese Tugenden das ewige Leben in uns.

Wir mögen aus diesen Angaben entnehmen, wie weit die christliche Ethik als Lehre und Disciplin in Alcuin's Jahrhundert ausgebildet war. Als Pflichtenlehre war sie eine Ausführung der Vorschriften des Dekalogs und der Gebote, durch welche die kirch-

---

[1]) Das sogenannte dritte Buch dieser Schrift Hrabans ist eigentlich das einzige, das ihm selbst angehört. Vgl. oben S. 254, Anm. 3.

[2]) Vgl. oben S. 254, Anm. 4.

[3]) Vgl. Isidor. Sentt. II, 39 und II, 37.

[4]) Ad Widonem, c. 35.

liche Ordnung des Lebens geregelt war. Als Tugendlehre war sie die Auseinandersetzung der Lehre von den Haupttugenden und Hauptlastern; der regelrechte Typus der Behandlung dieser Lehre ist in Halitgars zwei ersten Büchern de Poenitentia dargeboten. Daselbst werden die christlichen Habitus des Glaubens, Hoffens und Liebens in Verbindung mit der vita contemplativa abgehandelt, die vier Haupttugenden erscheinen als die normalen sittlichen Dispositionen und Vermöglichkeiten der vita activa. Von einer principiellen Ableitung und systematischen Verknüpfung der einzelnen Lehrstücke der christlichen Ethik ist in diesem Zeitalter noch keine Rede; es fehlt aber nicht an Bemühungen, den Inhalt derselben mit christlicher Tiefe zu fassen, und dem Herzen und Gemüthe eindringlich nahe zu legen. Als Beispiel solcher Bemühungen mag Hraban's Schrift an den Abt Bonosus de videndo Deum, de puritate cordis et modo poenitentiæ angeführt werden, in welcher, wie schon der Titel angibt, die Augustinische Idee von Gott als absolutem Gegenstande des menschlichen Begehrens die Unterlage und den Anknüpfungspunct für die Lehre vom innerlichen gottseligen Christenleben abgibt, das aus der christlichen Wiedergeburt herauswächst und in der steten Vergegenwärtigung der letzten Dinge sich selbst zu discipliniren und zu läutern hat. Daß diese Art der Behandlung und Pflege der christlichen Ethik ihres Erfolges nicht verfehlte, wird durch eine schöne und erbauliche Schrift einer vornehmen Dame aus dem Laienstande, Dodana, seit a. 814 Gattin des Herzogs Bernhard von Septimanien und Grafen von Barcellona, Sohnes des heiligen Wilhelm, bestätiget. Dodana fühlte sich gedrängt, für ihren sechzehnjährigen älteren Sohn, der nach seinem heiligen Großvater benannt war, eine Mahnschrift aufzusetzen, in welcher sie eine Reihe von Regeln einer christlichen und dem Stande ihres Sohnes gemäßen Lebensführung entwickelt. Obwol der Text der Mahnschrift nicht vollständig gedruckt vorliegt,[1]) läßt sich doch in dem den abgedruckten Frag=

---

[1]) Fragmente bei Baluze, Marca Hispanica und Mabillon Act. Bened. Sæc. V Append., wiederabgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 106, p. 109 ff.

menten vorausgeschickten Index aller Capitel des Buches der Inhalt desselben vollständig überschauen, der sich ganz und gar über den christlichen Lehrunterweisungen der frommen und gelehrten Lehrer dieses Zeitraumes aufbaut, und von eben so viel praktisch-verständigem Tacte als tiefchristlichem Zartgefühl zeugt. Das Ganze der christlich-kirchlichen Lehranschauung in der untheilbaren Einheit des christlichen Glaubensbewußtseins mit dem christlichen Sittlichkeitsbegriffe wird von Agobard in einer an das christliche Volk gerichteten Mahnrede[1]) dargeboten. Die Verknüpfung zwischen der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre wird von Agobard in der Christologie gefunden; die in Christus zur mystischen Einheit des Leibes Christi verbundenen und Christi Reich auf Erden darstellenden Bekenner Christi haben gegen den Widersacher Christi und seinen Anhang d. i. gegen den Teufel und seine Engel zu kämpfen und zu ringen; die geistlichen Waffen dieses Kampfes sind Gebet, sittliche Anstrengung und Selbstverläugnung, Enthaltsamkeit, Abtödtung Nachtwachen, beständige Achtsamkeit auf die Mahnung Gottes, der uns im Leben dieser Zeit zur Bekehrung und Buße und zum Fortschreiten in allem Guten ruft, auf daß wir dem ewigen Gerichte entgehen und der himmlischen Freude theilhaft werden.

Alle frommen und erleuchteten Männer der Zeit waren darin einverstanden, daß der gesegnete Erfolg der kirchlichen Wirksamkeit von der Wohlordnung der innerkirchlichen Verhältniße abhängig sei; es fehlte daher auch nicht an ernsten Mahn- und Weckrufen zur Beseitigung und Besserung eingerissener Übelstände, zur Reform in den Zuständen und Sitten der geistlichen Personen. Agobard von Lyon[2]) hält seinem Klerus das Bild der Kirche als der Braut Christi vor; wer die Idee dieses heiligen und seligen Bundes begriffen habe, könne nichts Anderes als Christum und seine Kirche suchen wollen. Es ist Aufgabe der Leiter und Diener der Kirche, in den Gläubigen das Gefühl des seligen Glückes und der herz-

[1]) Sermo exhortatorius ad plebem de fidei veritate et totius boni institutione.

[2]) Epistola ad Clericos et Monachos Lugdunenses de modo regiminis ecclesiastici.

innigsten Erquickung, das in der Gemeinschaft mit Christus liegt, zu wecken und lebendig zu erhalten. Wer statt dessen seine eigene Freude und Herzenserquickung in Reichthum und weltlicher Pracht, in Jagd, Vogelfang und Fischfang, oder, was leider noch schlimmer ist, in Gastgelagen, Musik und Tanz sucht, der ist nicht ein Mitarbeiter Gottes, sondern ein Zerstörer der Werke Gottes und Gehilfe des Antichrist; in den Augen der Menschen mag er als ein Priester erscheinen, nicht aber in den Augen Gottes, der ihn, wenn er zum Gerichte kommt, unter die Ungläubigen verweisen und an ihrem Loose theilhaben lassen wird, so daß an ihm Pred. 8, 10 sich erfüllt. Solche Leute dürfen nicht Führer des Volkes werden, damit sie nicht diejenigen, die Gottes Reich suchen, mit sich in den Abgrund des Verderbens hinabziehen. Eben so wenig ist der heiligen Sache der Kirche mit solchen geholfen, die sich vor dem gläubigen Volke den Schein des frommen Eifers geben, inwendig aber nichts desto weniger voll Todtengebeine und Moder sind. Ihr Eifer dient nicht Gott, sondern lediglich dem eigenen Vortheil; sie arbeiten wol, aber nur um des irdischen Lohnes willen, und ahmen auf ihre Art die Irrlehrer nach, indem sie gleichfalls wie jene dem Worte Gottes ihre eigene Schalkheit beimengen. Möge der Hirt der Hirten in seiner Gnade seine Schafe vor solchen argen Führern bewahren; so lange er sie aber in seiner zuwartenden Langmuth duldet, bleibt den Gläubigen nichts anders übrig, als der Mahnung Christi zu folgen, der die auf den Stühlen Mosis sitzenden Gesetzeslehrer hören heißt, wenn er schon die Nachahmung ihres eigenen Thuns und Treibens verbietet.

Im vierten Jahre seiner Regierung berief Kaiser Ludwig der Fromme eine Synode nach Aachen (a. 817), welcher er im Anschluße an die Bemühungen seines verewigten glorreichen Vaters Karl die Aufgabe setzte, die bestehenden kirchlichen Verhältniße des fränkischen Reiches in Berathung zu ziehen, und das, was nach Befund der Umstände für die Erhaltung und Förderung der Wohlordnung der kirchlichen Verhältniße nothwendig oder wünschenswerth erkannt worden, in bestimmten Resolutionen auszusprechen, die durch die hinzutretende kaiserliche Genehmhaltung zu Reichsgesetzen werden sollten. Das auf Grund der Berathungen dieser

Synode erlassene Capitulare des Kaisers Ludwig[1]) verbreitet sich über die Bischofswahl, über die professio canonica, über das Mönchswesen, Ordination von Geistlichen aus dem Stande der Unfreien, Anstellung und Enthebung der Seelsorgsgeistlichen, Dotation der Seelsorgsposten, bischöfliche Visitationen, kirchliche Zehnten, Simonie, weibliche Bedienstete der Geistlichen, Rechte der Eltern bezüglich ihrer in den geistlichen Stand aufzunehmenden Kinder, Mädchen und Wittwen, welche den Schleier nehmen wollen. Die Bischöfe sollen nach Weisung der kirchlichen Canones vom Klerus und Volk der Diöcese gewählt werden; die Wahl soll ohne Ansehung der Person und ohne Annahme irgend welcher Geschenke oder Versprechungen den Würdigsten zugewendet werden. Die freiwilligen Gaben der Gläubigen sollen an größeren Orten zu zwei Drittheilen für die Armen bestimmt sein, ein Drittel zur Sustentation der Kleriker oder Mönche verwendet werden; an kleineren Orten soll die Hälfte den Geistlichen, die andere Hälfte den Armen zufallen. Unfreie dürfen fortan nur dann, wenn sie von ihren Herren die Freilassung erlangt haben, die Weihen empfangen. Ein Unfreier, der sich unter Verhehlung seines Sclavenstandes oder trüglichem Vorgeben der erlangten Freiheit in den geistlichen Stand einschleicht, soll abgesetzt und seinem Herrn zurückgegeben werden. Sollte er aber, weil sein Vater oder Großvater aus einem anderen Lande eingewandert war, nicht gewußt haben, daß er dem Sclavenstande angehöre, so wird sein weiteres Verbleiben im geistlichen Stande davon abhängen, ob der ihn requirirende Herr ihm die Freiheit schenken wolle nicht. Hörige der Kirchen können nach Ermessen der Bischöfe die Weihen empfangen, müssen aber früher in der Kirche öffentlich frei erklärt werden. Kein Geistlicher darf von seinen Verwandten Geld und Gut zum Nachtheil ihrer berechtigten Erben annehmen, so daß diese völlig enterbt würden. Eben so wenig ist es gestattet, Vermögliche zum Eintritt in den geistlichen Stand zu bereden, um ihr Vermögen der geistlichen Körperschaft, in welche der Geworbene eintritt, zuzuwenden. Ohne Zustimmung der Bischöfe dürfen Geistliche an den Kirchen weder angestellt, noch

---

[1]) Abgedruckt in Migne's Patrolog. lat. tom. 97, p. 393. ff.

ihrer Posten an denselben entsetzt werden; umgekehrt dürfen Bischöfe achtbare Männer, die ihnen von den Gemeinden zur Ordination und nachfolgenden Anstellung an ihren Kirchen präsentirt werden, nicht zurückweisen. Mit jeder Kirche soll ein lastenfreies Grundstück verbunden sein, und die an derselben angestellten Geistlichen sollen weder von den Zehnten, noch von den Oblationen der Gläubigen, noch von den Häusern und Gärten neben der Kirche irgend eine Dienstbarkeit auf sich haben, außer dem servitium ecclesiasticum. Die heiligen Gefäße der Kirche dürfen künftighin nur mehr zum Zwecke der Loskaufung von Sclaven verpfändet werden.[1]) Den Longobardischen Bischöfen wird unter Verweisung auf die kirchlichen Gesetze die Ertheilung simonischer Weihen untersagt. Priester, welche weibliche Personen von verdächtigem Rufe bei sich dulden, sollen ermahnt, und wofern sie sich nicht bessern, als Verächter der heiligen Canones zur Rechenschaft gezogen werden. Ohne Zustimmung der Eltern dürfen Knaben nicht die Tonsur, Mädchen nicht den Schleier empfangen; überhaupt dürfen Jungfrauen, besondere Ausnahmsfälle abgerechnet, nicht vor dem 25. Lebensjahre als Nonnen eingeweiht werden. Jene Ausnahmsfälle sind: Gefährdung der Keuschheit, Gefahr des Raubes durch einen mächtigen Nachsteller, oder endlich der auf dem Todtenbette geäußerte Wunsch, als Gott verlobte Jungfrau zu sterben. Wittwen dürfen nicht sofort nach dem Tode ihres Mannes den Schleier begehren, sondern sollen 30 Tage zuwarten, und auch dann noch erst den Rath des Bischofes oder anderer Geistlicher, so wie ihrer Verwandten und Freunde hören und erwägen. Bezüglich der Capitula für die Mönche, deren Unification zu Einer Regel Ludwig auf Betrieb Benedict's von Aniane durchführte,[2]) verweist das Capitulare auf eine besondere, separat abgefaßte Urkunde,[3]) durch welche ihre strenge Lebensordnung bis in's Einzelnste bestimmt wird. Eine Einschau in dieselbe wird uns durch des Abtes

---

[1]) Vgl. hierüber Capitula Longobardica von a. 813, bei Migne tom. 97, p. 368, num. 11.

[2]) Siehe oben S. 81.

[3]) Abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 97, p. 381 ff.

Smaragdus von St. Mihiel Commentaria in regulam S. Benedicti gewährt.[1])

Ein Jahr früher hatte Ludwig, gleichfalls auf einer Aachener Synode (a. 816) eine neue Regelung des Institutes der vita canonica in Angriff genommen. Dieses Institut war im fränkischen Reiche zuerst durch den Bischof Chrodegang von Metz (c. a. 760) in's Dasein gerufen worden; der Zweck desselben war die Vereinigung der Geistlichen zu einem durch bestimmte Vorschriften geregelten gemeinsamen klösterlichen Leben unter unmittelbarer Aufsicht des Bischofes, nach dem Muster jener Gemeinschaft, in welcher der heilige Augustinus als Bischof mit den Presbytern seiner Bischofsstadt lebte. Wie bereits Karl d. Gr. dieses Institut auf der Synode von Aachen a. 789 bestätiget hatte, so neuerdings Ludwig d. Fr. im J. 816, unter Hinzufügung von neuen Bestimmungen, durch welche die ursprünglichen 32 Capitel der Regel Chrodegangs auf 86 Capitel anwuchsen. Die Benennung vita canonica sollte ausdrücken, daß die Lebensführung und Tagesordnung der nach den Regeln jener Institution lebenden Geistlichen die dem Geiste und den Vorschriften der Kirche gemäße sei; es war also damit die Anbahnung einer Reform des gesammten Säcularklerus beabsichtiget, die Lebensführung der unmittelbar um den Bischof gesammelten Geistlichen sollte allen übrigen Geistlichen des Bischofssprengels zum anregenden Vorbilde dienen. Dem Institute der Canoniker trat alsbald jenes der Canonissinnen zur Seite, für welches gleichfalls auf der Aachener Synode von a. 816 Vorschriften erlassen wurden.[2]) Auf Wunsch des Kaisers wurde von den Prälaten der Synode die Abfassung einer Schrift veranstaltet, in welcher die zu fassenden Beschlüße aus der Gesetzgebung der

---

[1]) Abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 102, p. 689—930.

[2]) Die von Kaiser Ludwig sanctionirten Vorschriften der Synode wurden den Bischöfen des Reiches zugesendet. Es erübrigen noch hierauf bezügliche Schreiben des Kaisers Ludwig an die Erzbischöfe Sicharius von Bordeaux (Migne Patrol. lat. tom. 105, p. 972 ff.), Magnus von Sens (tom. 104, p. 1310) und Arno von Salzburg (tom. 97, p. 417 ff.), woselbst auch der Brief an Magnus von Sens auf der anderen Columne der betreffenden Seiten mitabgedruckt ist).

altchristlichen Kirche und den Lehraussprüchen der großen Väter und Lehrer der Kirche begründet würden. Als Verfasser der aus diesem Anlaß entstandenen Schrift[1]) wird von dem Chronisten Ademar von Angoumois Amalarius von Metz bezeichnet, der im ersten Theile seiner Arbeit von den Canonikern, im zweiten von den Canonissinnen handelt, und in beiden Theilen der Auseinandersetzung der von der Synode beantragten Bestimmungen eine ausführliche Exposition der Lehren und Anordnungen der vergangenen kirchlichen Jahrhunderte über die rechte d. i. canonische Weise der geistlichen Lebensführung vorausschickt. Seine Gewährsmänner für den ersten Theil der Arbeit[2]) sind Isidorus,[3]) Hieronymus,[4]) Augustinus,[5]) Gregor d. Gr.,[6]) Prosper,[7]) die Päpste Leo I. und Gelasius I., ferner eine Reihe von Concilien, zumeist des vierten Jahrhunderts; für den zweiten Theil[8]) Augustinus,[9]) Hieronymus,[10]) Cyprianus,[11]) Cäsarius von Arles,[12]) Athanasius.[13]) Die Canoniker[14]) sind zwar nicht den strengen Geboten der Disciplin des Mönchsklerus unterworfen, dürfen Linnenkleider tragen, Fleisch essen, ein Eigenthum besitzen, sollen aber in der Strenge der sittlichen Gesinnung, im christlichen Tugendeifer den Mönchen nicht nachstehen. Auch dürfen sie, da ihnen verstattet ist, Eigenbesitz zu haben, von den Kirchen nicht so viel wie die Mönche für ihren Unterhalt

---

[1]) Forma institutionis Canonicorum et Sanctimonialium canonice viventium.

[2]) O. c. I, capp. 1—113.

[3]) De officiis ecclesiasticis Lib. 2dus und Sentt. III, 33—48.

[4]) Ad Oceanum — Ad Nepotianum — Ad Paulinum — Ad Rusticum — Ad Heliodorum — Comm. in ep. ad Titum.

[5]) Liber ad pastores — De vita et moribus clericorum.

[6]) Regula pastoralis — Homill. in Evangg.

[7]) De vita contemplativa.

[8]) O. c. II, capp. 1—6.

[9]) Sermo ad virgines.

[10]) Ad Demetriadem — Ad Furiam.

[11]) De habitu virginum.

[12]) Sermo ad Sanctimoniales.

[13]) Ad sponsas Christi.

[14]) O. c. I, capp. 114—195.

ansprechen. Die Häuser, in welchen die Canoniker zusammenleben, müssen gemeinsame Schlafsäle und Speisesäle haben. Die Bischöfe oder sonstigen Vorsteher von Canonicatsstiften haben dafür Sorge zu tragen, daß nicht zu viele Geistliche in ein Stift aufgenommen werden, weil eine zu große Zahl derselben die Herhaltung der nöthigen Disciplin erschwert; auch ist es schon vorgekommen, daß bei Unzureichendheit der Kirchenfonds zur anständigen Sustentirung der einzelnen Canoniker eines bestimmten Stiftes Unzufriedenheit entstand, Unbotmäßigkeit gegen die Anordnungen des Oberen einriß, Viele sogar das Haus verließen, und sich einem regellosen Leben hingaben. Die gleichen Erscheinungen traten ein, wenn einzelne Vorstände aus Kargheit und übertriebener Sparsamkeit den unter ihrer Leitung lebenden Canonikern einen anständigen und ausreichenden Unterhalt nicht angedeihen lassen wollten. Wenn einige Prälaten dadurch fehlten, daß sie aus einer gewissen Eitelkeit eine übermäßig große Zahl von Canonikern um sich sammelten, so wollten andere nur Söhne von Leibeigenen der Kirche in die Canonicatsstifte zulassen, in der Voraussetzung, daß diese fügsamer als die Freigeborenen seien, und sich die Entziehung von Bezügen lieber gefallen lassen, aus Furcht, daß sie sonst zu Schlägen verurtheilt oder wieder in den Sclavenstand zurückgestoßen würden. Allerdings soll vor Gott kein Ansehen der Person gelten; daraus folgt aber keineswegs, daß die Söhne der Freien und Edlen auszuschließen und nur Menschen niedriger Herkunft anzunehmen seien. Die Zutheilung von Bezügen hat sich nach den persönlichen Verhältnißen der Einzelnen zu richten; diejenigen Canoniker, welche eigenes Vermögen besitzen, können billiger Weise nicht so viel ansprechen, wie die unbemittelten, und sollen einen Theil ihrer Bedürfniße z. B. die Beschaffung der nöthigen Kleidung aus Eigenem bestreiten. Durchaus unzulässig ist, daß die besser Bemittelten ihren eigenen Tisch führen; Alle haben an demselben Tische das gleiche Mahl zu nehmen. Allen Canonikern ist täglich ein bestimmtes Quantum Wein zu verabreichen; als ungefähres Maß bezeichnet Amalarius quatuor libras,[1]) wenn die Kirche sehr

---

[1]) Die Libra ist nach Amalars Erklärung = 12 unciæ.

vermöglich ist, mögen fünf libræ gestattet sein. In weinarmen Gegenden sind drei libræ vini und drei libræ cerevisiæ angemessen u. s. w. Um das nöthige Gemüse in hinreichender Menge zu haben, sollen den Canonikern Gärten zugewiesen sein, ungerechnet diejenigen Gartenfrüchte, die ihnen von den Grundstücken der Kirche und durch die Oblationen der Gläubigen zufallen. Den Vorstehern soll nicht bloß die anständige Versorgung und Verpflegung, sondern das geistliche Gedeihen der Canonicatsstifte am Herzen liegen. Sie sollen die Disciplin derselben gewissenhaft überwachen. Der religiöse und priesterliche Anstand fordert, daß müssiges Gerede, ehrenrührige Klatscherei und sonstige Unanständigkeiten aus den Canonicatshäusern für immer gebannt seien; die Canoniker sollen mit Gebet und frommer Lesung, mit gottesdienstlichen Verrichtungen oder mit nützlichen Studien beschäftiget sein. Kein Canoniker soll sich als Müssiggänger vom Stifte ernähren lassen wollen. Alle sollen täglich zur Collation kommen, und bei derselben neben der heiligen Schrift die Regel des Institutes durch fleißige Lectüre sich in Erinnerung erhalten, für begangene Verfehlungen sich Vergebung erbitten und die ihnen aufgetragene Büßung übernehmen. Beim gemeinsamen Mahle soll Schweigen herrschen und die Aufmerksamkeit auf das während der Mahlzeit Vorgelesene gerichtet sein. Zu jedem Besuche außerhalb des Hauses soll die Erlaubniß des Oberen erbeten, und die Gunst der Erlaubniß durch ein auferbauliches priesterliches Benehmen am fremden Orte vergolten werden. Die Kleidung der Canoniker soll einfach und sauber sein; die Mönchscapuze zu tragen ist ihnen verboten. Eine Hauptverpflichtung der Canoniker ist das gemeinsame Chorgebet in den vorgeschriebenen canonischen Tagzeiten. Amalarius rügt das anstößige und andachtslose Benehmen mancher Canoniker, die ermüdet von weltlichen Zerstreuungen zum Chorgebet kommen, weder beten, noch zum Gesange aufstehen, sondern sitzen und mit einander schwätzen, ja sogar unanständige, und man sollte es kaum glauben, unfläthige Gespräche führen. Diese abscheuliche Unsitte muß gründlich ausgerottet werden. Die läßigen und säumigen Besucher der Chorandacht müssen zurechtgewiesen werden; es soll ihnen zur Beschämung ihr Platz seitwärts von den anderen an-

gewiesen werden. Überhaupt muß zur Herhaltung der rechten Ordnung und Disciplin im Hause das Amt der Mahnung in allen Fällen geübt werden, so oft es nothwendig ist. Wenn wiederholte Mahnung nicht fruchtet, wird körperliche Züchtigung angewendet; Solche, bei welchen wegen vorgeschritteneren Alters oder sonstiger Umstände halber körperliche Züchtigungen nicht anwendbar sind, müssen durch öffentliche Verweise und Fastendisciplin gebessert werden. Die trotz dieser Correctionsmittel sich unverbesserlich zeigen, sollen zeitweilig in einen Carcer innerhalb des Canonicatshauses verwiesen werden, während die Übrigen für ihre Besserung beten. Erweist sich auch dieß fruchtlos, so sind sie aus der Körperschaft auszustoßen und vor den Bischof zu führen, der sie nunmehr öffentlich nach kanonischen Gesetzen richtet und aburtheilt. Hat ein Canoniker sich ein Verbrechen zu Schulden kommen lassen, so muß er ohne Verzug freiwillig eine Buße übernehmen, oder ist, wenn er sich dazu nicht versteht, gleichfalls beim Bischof zur öffentlichen Aburtheilung vorzuführen. Zwei hervorragende Ämter in der Communität der Canoniker sind jene der Scholastici und der Cantores. Zum Amte der ersteren sollen die Allerverläßlichsten ausgewählt werden, welchen man mit voller Beruhigung die von ihnen zu leitende und zu erziehende Jugend anvertrauen kann. Die Cantores sollen die ihnen verliehene Gabe schönen Gesanges sorgfältig pflegen, sich derselben nicht überheben, und die ihnen ob ihrer anziehenden Fertigkeiten zufallende Gunst durch eine musterhafte Lebensführung zu erhalten suchen; nicht bloß ihr Gesang soll melodisch, sondern auch ihr sittlicher Wandel harmonisch geordnet sein. Höchst wichtig ist das Amt des Præpositus, der die geistliche Disciplin der Körperschaft zu überwachen hat; die Bischöfe sollen dieses Amt nur würdigen und bewährten Männern übertragen. Eben so müssen für die Functionen des Cellarius und Ökonomen die vollkommen geeigneten Personen designirt werden. Die Canoniker sollen von den ihnen zufallenden Oblationen und sonstigen Emolumenten einen Tisch für die Armen unterhalten, und Reisende und Fremde gastlich beherbergen. Obschon es den Canonikern erlaubt ist, eigene Mansionen zu haben, so soll doch für die Kranken und Alten eine Mansion innerhalb des Domstiftes

bestehen, weil vielleicht nicht Wenige der nöthigen Mittel, sich für Alter und Krankheit die nöthige Pflege zu verschaffen, entbehren. Endlich hat auch einer der Canoniker das Amt eines Überwachers der klösterlichen Clausur zu übernehmen, und sein Amt zur Ehre des Hauses und zur Herhaltung der sittlichen Ordnung und Zucht in demselben gewissenhaft zu verwalten. In der auf die Canonissinnen bezüglichen Abtheilung des Buches[1]) werden im Besonderen die Pflichten der Abbatissin eindringlich hervorgehoben, die in erster Linie für die sittliche Zucht des Klosters verantwortlich ist. Die Einrichtungen der Frauenstifte sind jenen der Canonicatsstifte in vielen Beziehungen ähnlich. Auch in den Frauenklöstern ist ein gewisses Quantum an Brot, Wein und Bier für jede Canonissin festgesetzt; ferner dringt Amalarius darauf, daß in Zutheilung der stipendia ecclesiastica vollkommene Gleichheit Aller herrsche und die Äbtissin nicht aus Geiz oder Parteilichkeit Einzelne verkürze. Die Disciplin und Correction wird auf ähnliche Weise wie in den Canonicatsstiften gehandhabt. Die Geistlichen, welche in den Kirchen der Frauenklöster den Gottesdienst verrichten, haben außerhalb des Klosters zu wohnen, und dürfen nur zum Zwecke des Gottesdienstes in's Kloster eintreten. Keine Klosterfrau darf sich mit ihnen in ein vertrauliches Gespräch einlassen; die Beichten der Klosterfrauen müssen in der Kirche abgelegt werden, nur kranke Klosterfrauen dürfen den Beichtpriester auf ihrem Zimmer empfangen.

In dem Aachener Capitulare von a. 825[2]) erklärt Kaiser Ludwig, daß vornehmlich drei Stücke seine Regentensorge beschäftigen: die Ehre und Förderung der Kirche, ihrer Diener, und Recht und Friede im Volke. Für diese drei Zwecke nimmt er die Mitwirkung der Bischöfe des Reiches in Anspruch, und fühlt sich berechtiget und verpflichtet, sie fort und fort an die treue und gewissenhafte Erfüllung des ihnen in der christlichen Staatsordnung der fränkischen Monarchie zugefallenen Berufes zu mahnen. Die Bischöfe sind nicht bloß für ihre eigenen Personen, sondern auch für

---

[1]) O. c. II, capp. 7—28.

[2]) Abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 97, p. 463 ff.

das Verhalten der ihrer Obsorge unterstellten Geistlichen, überhaupt für die kirchliche Wohlordnung im Reiche vor Gott und dem Kaiser verantwortlich; dagegen fühlt der Kaiser seinerseits sich verpflichtet, den Bischöfen in Erfüllung ihrer Amts- und Berufspflichten jede Unterstützung angedeihen zu lassen, und weist die Gaugrafen an, die Kirche zu ehren, mit den Bischöfen in Eintracht zu leben, und sich ihnen im Interesse der guten Sache nach Thunlichkeit willfährig zu erweisen. Die kaiserlichen Missi werden beauftragt,[1]) auf ihren Reisen sich nach dem Verhalten und Leumunde der Bischöfe und der ihnen unterstellten Geistlichkeit zu erkundigen, um den Kaiser als berufenen Beaufsichtiger der Kirche seines Reiches über die Zustände derselben fortwährend in Kenntniß zu erhalten. Nur war Ludwig nicht darnach angethan, die von seinem großen Vater der Kirche gegenüber eingenommene Stellung auf die Dauer zu behaupten. Auf dem Reichstage zu Worms (a. 829) wurden dem Kaiser die Beschlüße der kurz zuvor an vier Orten des Reiches (Mainz, Paris, Lyon, Toulouse) berufenen Synoden[2]) überreicht, welchen aufgetragen gewesen war, über die Mißstände in der Kirche und über die Mittel der Hebung von Sitte und Zucht im Volke Berathung zu pflegen. Die Bischöfe ehren den Eifer des frommen Kaisers, und nehmen mit Genugthuung Kenntniß von seinem Versprechen, zunächst an sich selbst und seiner Regierung dasjenige zu ändern und zu bessern, was er dessen bedürftig erachten möchte. Sie betonen weiter, daß sie, obschon seine unwürdigen Diener, dennoch Bischöfe seien, und daß unter den beiden Gewalten, der geistlichen und der weltlichen, der priesterlichen und der königlichen,

---

[1]) Vgl. Aachener Capitulare von a. 828.

[2]) Nach Mainz waren die Erzbischöfe von Mainz, Cöln, Trier, Besançon, nach Paris die Erzbischöfe von Rheims, Rouen, Tours, Sens, nach Lyon die Erzbischöfe von Lyon, Vienne, Tarantaise, Aix, Yverdon, nach Toulouse die Erzbischöfe von Arles, Narbonne, Bordeaux, Bourges, jeder mit seinen Suffraganen, berufen. (Vgl. Kaiser Ludwigs Constitutio de conventibus episcoporum habendis in den Capitularen von a. 828, Migne tom. 97, p. 592 ff.) In dieser Angabe haben wir zugleich einen Überblick über die dazumal bestandenen kirchlichen Metropolitansprengel des fränkischen Kaiserreiches.

zwischen welche die Leitung der heiligen Kirche Gottes getheilt ist, das schwere Gewicht auf die erstere falle, indem die Priester auch das Handeln der Könige dereinst vor Gott zu verantworten haben werden.[1]) Die Bischöfe bezeichnen sich als Stellvertreter des heiligen Petrus, dem Christus die Macht zu binden und zu lösen verliehen; sie erinnern daran, daß laut Bericht der historia ecclesiastica Kaiser Constantin anerkannt habe, daß die Bischöfe von Gott die Macht hätten, ihn zu richten, während sie in Bezug auf ihre innerkirchlichen Streitigkeiten von niemand als nur von Gott gerichtet werden könnten. Sie erinnern ferner an den Ausspruch des heiligen Prosper, welchem gemäß der Priesterstand der ständige Träger des Versöhnungsamtes und der berufene Verkünder des heiligen Wahrheitswortes ist, auf welchem das zeitliche Heil der menschlichen Societät und die Anwartschaft des ewigen Lebens ruht. Zufolge dieser hohen Bedeutung ihres Amtes wünschen die Bischöfe, welche sich als die unwürdigen Nachfolger der heiligen Lehrer und Gotteszeugen der vergangenen Jahrhunderte bekennen, der Kaiser möge verhüten, daß nicht durch die Art und Form der Vorschläge zur Besserung des geistlichen Standes und der kirchlichen Machthaber das Ansehen derselben geschädiget und unverdientes Mißtrauen gegen sie erweckt werde; auch wünschen sie, daß ihnen mehr Glauben geschenkt werden möge, als ihren Anklägern, die nicht selten aus unlauteren Beweggründen ungerechtfertigte Anschuldigungen vorbringen, während die Bischöfe strenge bei der Wahrheit zu bleiben sich verpflichtet fühlen und demgemäß wirkliche Schäden und Gebrechen zu verhehlen keineswegs gewillt sind. Kraft ihres Berufes als Verkünder und Wächter des göttlichen Gesetzes nehmen die Bischöfe nicht Anstand, in aller Ehrerbietigkeit auch dem Kaiser seine Pflichten vorzuhalten, wozu sie sich im Interesse der dem Kaiser selber so sehr am Herzen liegenden Wohlfahrt des Reiches aufgefordert fühlen. Der Herrscher (rex) hat, wie es bei Isidor[2])

[1]) Vgl. hiemit Jonas von Orleans de institutione regia c. 1, wo derselbe Gedanke ausgesprochen ist, wie denn überhaupt die ganze Schrift, mit Ausnahme der letzten zwei Capitel, in die Vorstellungen der zu Paris a. 829 versammelten Bischöfe an Kaiser Ludwig übergegangen ist.

[2]) Sentt. II, 1.

heißt, seinen Namen vom Rechtthun (a recte agendo); handelt er nicht recht, so verdient er nicht Rex, sondern Tyrann zu heißen.[1]) Die Alten nannten alle Herrscher Tyrannen; später aber belegte man mit diesem Namen nur die nicht gerecht und milde regierenden Herrscher.[2]) Nach dem heiligen Gregor d. Gr. gebührt der Name Reges denjenigen, die zunächst die sittliche Herrschaft über sich selbst zu behaupten wissen; Solchen wird es möglich sein, auch ihre Untergebenen gut zu leiten. Der Herrscher soll mit Gerechtigkeit und Billigkeit walten und Frieden und Eintracht aufrecht halten.[3]) Er soll vor Allem die Kirche schirmen, ein Schützer der Diener Gottes, der Wittwen, Waisen, Armen sein, und allen Rechtsuchenden zugänglich sein. Speciell wird Kaiser Ludwig an's Herz gelegt, die Kirchenämter stets mit würdigen Männern zu besetzen, und auch in der Wahl seiner eigenen Beamten stets mit der nöthigen Sorgfalt vorzugehen, in seiner eigenen Familie stets Zucht und Sitte aufrecht zu halten. Die Bischöfe wünschen ferner, der Kaiser möge Mönche und Kleriker, welche mit Umgehung der rechtmäßigen kirchlichen Gewalten sein Ohr mit ihren Klagen belagern, strenge von sich weisen; auch möge er dem vielfachen Ärgerniße steuern, welches durch die dem kirchlichen Gesetze zuwider unterhaltene Hofgeistlichkeit verursacht wird. Nicht nur geben dieselben durch ihren Mangel an geistlichen Sitten zum Schaden der Ehre des geistlichen Standes Anstoß, sondern sind auch Ursache, daß die vornehmen Hofbeamten an Sonn- und Festtagen den ordentlichen öffentlichen Gottesdienst vernachlässigen, wie es denn überhaupt am Hofe um die Pflege der christlichen Frömmigkeit und kirchlichen Observanz sehr traurig bestellt sei. Auch möge der Kaiser dem Unfug steuern, daß viele weltliche Große sich Priester und Kapläne halten, und sich dem öffentlichen Gottesdienste in den Pfarrkirchen entziehen.

Diese und ähnliche Wunschesäußerungen geben ziemlich unverblümt zu erkennen, daß die Bischöfe den von Ludwig beklagten und gerügten Verfall der von seinem großen Vater gegründeten

---

[1]) Vgl. Jonas de institutione regia c. 3.

[2]) Vgl. Isidor Origg. IX, 3.

[3]) Jonas O. c., c. 4.

Ordnung zum nicht geringen Theile auf Ludwigs Rechnung setzen, und der schwache Ludwig gab ihnen Recht, oder vielmehr, er hatte bereits vorausgehend bei Berufung der vier gleichzeitig tagenden Reformsynoden das demüthige Bekenntniß abgelegt, daß um seiner Verfehlungen willen Gott das Reich mit so vielerlei Ungemach heimsuche, und Aufrührer die Eintracht und den Frieden desselben bedrohen. Es waren Wala's, des Abtes von Corvey eindringliche Worte gewesen, welche dem Kaiser einen Einblick in die Lage des Reiches und in die Ursachen der damaligen Zerrüttungen desselben eröffnet hatten. Wala hatte, da Ludwig durch mancherlei Unfälle entmuthiget mit seinen Großen zu Aachen im Dezember 828 über die Zustände des Reiches Rath hielt, nicht Anstand genommen, ihn für die alle Stände durchdringende Entartung und Verderbtheit verantwortlich zu machen. Namentlich hatte er schwere Klage über die Schädigung der Kirche geführt; er verlangte freie Wahl der Bischöfe, Befreiung von Abgaben, außer insofern sich die Geistlichkeit nach eigenem Ermessen zu Leistungen für die Bedürfniße des Staates verstehen wolle, Aufhebung des persönlichen Heerdienstes der Geistlichen; die Abteien sollen nicht an Laien verliehen, die Klöster unter die Aufsicht der Bischöfe gestellt werden. Die Geistlichen sollen allen weltlichen Geschäften entsagen, der Kaiser aller Einmischung in die Angelegenheiten der Kirche sich enthalten; getrennt und unabhängig von einander sollen die königliche und bischöfliche Gewalt ihrem besonderen Berufe obliegen.

Wir entnehmen aus dieser letzten Wunschesäußerung Wala's, daß die von Karl d. Gr. geschaffene und durch seine kraftvolle Persönlichkeit zusammengehaltene unmittelbare Einigung des Geistlichen und Weltlichen eine vorübergehende Entwickelungsphase des christlich-germanischen Staatswesens war, die sich nicht dauernd festhalten ließ. Karl d. Gr. hatte als ein theokratischer König regiert, und war als solcher von den seinen civilisatorischen Zwecken freudig dienenden Männern der Kirche begrüßt und gefeiert worden. Mit Karls Tode wich der feste Zusammenschluß der von ihm geschaffenen, und in seiner Person geeinigten Ordnung; die fränkische Kirche, welche ihre Bedeutung als civilisatorische Macht fühlen gelernt hatte, wollte auf sich selbst stehen, und ihre Ord-

nung gegen die unter Ludwigs Regierung mehr und mehr einreißenden Zerrüttungen sicher stellen. Daher ihr Dringen auf Scheidung des Geistlichen und Weltlichen, und auf einen möglichsten Grad von Unabhängigkeit, der allein es ihr möglich machen würde, nicht nur ihre innere Ordnung zu behaupten, sondern auch dem Reiche und der christlichen Gesellschaft das zu leisten, was sie zu leisten sich berufen fühlte. Das Dringen auf Unabhängigkeit war keineswegs als Lösung der innigen Beziehungen zu Karls politischer Schöpfung gemeint; im Gegentheile, die Männer der Kirche sahen sich als Erben des Gedankens Karls des Großen an, und hielten sich berufen, für denselben in den Wirren der Regierung Ludwigs des Frommen einzutreten. Nur wurden sie hiedurch auch in die Zerwürfniße und Parteiungen des kaiserlichen Hauses hineingezogen, und mußten, sofern sie in ihrem Bemühen um die Erhaltung der politischen Schöpfung des großen Karl den Erbtheilungsplänen seines Sohnes widerstrebten, gegen diesen selber handelnd auftreten. Dieses Geschick traf zunächst seine Räthe Elisaschar, Hilduin, die Brüder Adalhard und Wala, Jonas von Orleans zusammt dem Grafen Matfred. Wala hatte zu Lebzeiten Karls d. Gr., als es sich um die Frage handelte, wer der Nachfolger und Erbe des großen Kaisers sein sollte, für Bernhard, den unehelichen Sohn Pippin's, Königs von Italien gearbeitet, während Benedict von Aniane für das Erbrecht Ludwigs, des einzigen noch lebenden Sohnes Karls eintrat. Karl entschied sich für Ludwig, der nach seinem Regierungsantritte sofort Wala's Brüder, den Abt Adalhard und den Mönch Bernarius aus Corbie in die weite Ferne, den einen auf die Insel Noirmoutiers, den anderen nach Lerins wegwies, während Wala, bis dahin dem weltlichen Stande angehörig, freiwillig Mönch wurde und im Kloster Corbie sich verbarg. Benedict von Aniane wurde der allvermögende Rath des neuen Kaisers und behauptete sich als solcher bis zu seinem Tode (a. 821); dann aber wurden Adalhard und Bernarius wieder nach Corbie zurückberufen, Wala des Kaisers ältestem Sohne Lothar, der im Auftrage seines Vaters nach Italien reiste, zur Seite gegeben, und nach seiner Rückkehr zusammt seinem Bruder Adalhard in's engste Vertrauen des Kaisers gezogen,

der ihn auch nach Adalhard's Tode (a. 826) zum Abte von Corbie ernannte. In dieser bevorzugten Stellung nun wurde Wala der Führer derjenigen, welche im Interesse der Reichseinheit den Plänen des von seiner zweiten Gemahlin Judith beherrschten Kaisers entgegentraten. Ludwig hatte aus erster Ehe drei Söhne, und rücksichtlich derselben bereits auf dem Reichstage zu Aachen a. 817 die Entscheidung treffen lassen, daß der älteste derselben Lothar Erbe der Kaiserwürde und des weitaus größeren Theiles der fränkischen Erbmonarchie, zugleich aber auch der Oberherr der beiden anderen Brüder Pippin und Ludwig sein sollte, deren ersterem Aquitanien, das Baskenland, die Mark Tolosa und vier Grafschaften in Septimanien und Burgund, letzterem aber Baiern, Böhmen, Kärnthen so wie die den Franken unterworfenen Provinzen der Avaren und Slaven als künftiges Erbe zugesprochen wurden. Lothar trat sofort seinem Vater als Mitregent und Mitkaiser zur Seite. Im nächsten Jahre starb Kaiser Ludwigs erste Gemahlin Irmengard, und a. 819 nahm er die bairische Grafentochter Judith zur zweiten Gattin, die ihm nach vier Jahren seinen vierten Sohn Karl gebar. Von da an begannen jene traurigen Wirren, welche Ludwigs Regierung zerrütteten und in ihren Enderfolgen zur Auflösung der großen Karolingischen Monarchie führten. Judith lag ihrem Gemahle an, ihrem Sohne gleichfalls ein Erbe zuzuwenden, das mindestens ebenso bedeutend sein sollte, als jenes der Söhne aus erster Ehe. Diesem Begehren konnte indeß nur durch Umstoßung der bereits festgestellten Erbfolgeordnung willfahrt werden. Ludwig vermochte dem Andringen seiner Gemahlin nicht zu widerstehen, wagte aber auch nicht alsogleich offen mit dem Plane einer neuen Erbtheilung hervorzutreten, sondern suchte sich vorläufig eine seinem Plane geneigte Partei zu schaffen, die er dadurch zu gewinnen trachtete, daß er mit freigebiger Hand Güter seines Hauses und Kirchenlehen an dienstwillige Helfer vergabte. Die Vorstellungen, die ihm hierüber von Wala gemacht wurden, vermochten ihn zu jenem Bekenntniße, dessen oben gedacht wurde, und zur Einberufung jener vier gleichzeitigen Reformsynoden, deren Ergebniße die Beschlüße des Wormser Reichstages von a. 829 vorbereiten sollten. Auf diesem Tage wurden jedoch die für die Reichseinheit

einstehenden Reformfreunde durch die Mittheilung des Kaisers überrascht, daß er seinen nachgeborenen Sohn zum Herzog von Rhätien, Alemannien und einem Theile des burgundischen Gebietes ernenne; gleichzeitig ernannte er den Grafen Bernhard, Sohn des Wilhelm von Toulouse zum Kämmerer und übertrug ihm die wichtigsten Geschäfte. Bernhard, schön und ehrgeizig, geschmückt mit Kriegslorbeeren, die er in den spanischen Kriegen gepflückt, und bei der Kaiserin Judith in höchster Gunst stehend, verdrängte bald die älteren Räthe; Wala, Hilduin, Elisaschar, Graf Matfred, Jesse von Orleans mußten den Hof verlassen und wendeten sich Lothar zu, in welchem sie den Repräsentanten der Idee der Reichseinheit sahen. Lothar stand mit seinen beiden Brüdern Ludwig und Pippin gegen den Vater, zerfiel aber mit ihnen, sobald es sich um die ihm zuzuerkennende Kaiserkrone handelte. Pippin, der zuerst gegen den Vater aufgewiegelt wurde, nahm die des Ehebruches und der Zauberei beschuldigte Stiefmutter gefangen und zwang sie in's Kloster zu gehen. Als auch der Vater in seine Hände gefallen war, eilte Lothar aus Italien herbei, um die Früchte des Auftretens Pippins zu ernten. Der Vater sollte bewogen werden in's Kloster zu gehen; es gelang ihm aber, die beiden jüngeren Brüder Ludwig nnd Pippin auf seine Seite zu ziehen und ihnen klar zu machen, daß sie nur als Werkzeuge für die selbstsüchtigen Absichten Lothars zu dienen hätten. So sah sich jetzt Lothar plötzlich isolirt und zur Unterwerfung gezwungen; seine Rathgeber wurden zur Verantwortung gezogen, Jesse von Orleans seines Bisthums entsetzt, Hilduin, Wala, Elisaschar mit verschiedenen anderen Großen weltlichen Standes zeitweilig gefangen gesetzt. Nach einiger Zeit wurden die meisten Gefangenen wieder frei gegeben; Hilduin erhielt von seinen drei Abteien zwei (St. Denys und St. Germain) wieder zurück, die dritte, St. Medard, wurde an Agobard verschenkt, welchen Kaiser Ludwig für sich gewinnen wollte. Wala hingegen, welcher für den gefährlichsten aller Widersacher galt, hatte sein Gefängniß am Genfer See mit einem Exil auf der Insel Noirmoutiers im fernen Westen zu vertauschen. Da Ludwig die seinen beiden jüngeren Söhnen gemachten Hoffnungen nicht erfüllte, und die wieder mit ihrem Gemahle

vereinigte Judith ihre drei Stiefsöhne wiederholt beleidigte und in aller Weise zu demüthigen suchte, so verbanden sich diese zum zweiten Male gegen ihren Vater. Die angesehensten Kirchenhäupter des Reiches: Agobard von Lyon, Bernhard von Vienne, Heribald von Auxerre, Ebbo von Rheims, Bartholomäus von Narbonne, Hildeman von Beauvais und mehrere Andere traten theils offen, theils insgeheim auf die Seite der verbündeten Söhne. Lothar rückte im Frühjahr 833 mit dem longobardischen Heerbanne über die Alpen und vereinigte sich unweit Colmar mit den zu ihm stoßenden Brüdern; er war begleitet von Papst Gregor IV, der sich als Friedensvermittler ankündigte, und die um Kaiser Ludwig in Worms versammelten Bischöfe aufforderte, zu ihm zu kommen, um mit ihm über das Wohl der Kirche zu berathen, welches durch die Aufrechthaltung der Ruhe im Reiche und des Erbfolgegesetzes von a. 817 grundwesentlich bedingt sei. Die auf Ludwig's Seite stehenden Bischöfe nahmen das Schreiben des Papstes höchst widerwillig auf, und sprachen ihm die Befugniß ab, sich in die inneren Verhältnisse des Frankenreiches zu mengen, ja sie drohten ihm mit dem Banne. Wala, der von Lothar aus seinem Verbannungsorte herbeigerufen worden war, that mit seinen Freunden das Seinige, um den durch den Widerstand der zu Ludwig haltenden Bischöfe und durch die ganze Sachlage in schwere Bangigkeit und Gemüthsbedrängniß versetzten Papst zu einer entschiedenen Antwort an die widerstrebenden Bischöfe zu ermuthigen. Wie Wala's Biograph Radbert erzählt, wurden dem Papste Auszüge aus Conciliensbeschlüßen und älteren päpstlichen Verordnungen vorgelegt, aus welchen der unwiderlegliche Beweis deducirt wurde, daß dem Statthalter Petri das Recht zustehe, unter allen Völkern die Predigt des Evangeliums und den Frieden zu verkünden, so wie, daß er jedermann richten dürfe, niemand aber ihn. Man kann es nur folgerichtig finden, daß die Berather Gregors das dem Papste zuerkannten, was die fränkischen Bischöfe in ihren Vorstellungen an Ludwig auf dem Wormser Tage für sich selbst und für die kirchliche Gewalt im Allgemeinen in Anspruch genommen hatten. Papst Gregor gab in seinem Antwortschreiben[1]) an die

[1]) Aufgenommen unter Agobard's Werke in Migne's Patrolog lat. tom. 104, p. 297 ff.

Bischöfe zunächst dem Befremden Ausdruck, daß sie ihn mit den beiden einander widersprechenden Benennungen Frater und Papa anreden, während sie ihm doch dieselbe Ehrerbietung, wie Söhne dem Vater, schulden. Er bemängelt ferner ihre Entschuldigung, deßhalb seiner Aufforderung zum Kommen nicht entsprochen zu haben, weil ein kaiserlicher Befehl zu bleiben der Aufforderung des Papstes zuvor gekommen sei; das Letztere sei einfach unwahr, und überdieß hätten die Bischöfe einen päpstlichen Befehl höher stellen sollen als einen vom Kaiser ausgehenden. Sie widersprechen sich selber, wenn sie einerseits Freude über das Kommen des Papstes bezeugen, und andererseits dasselbe beklagen zu müssen glauben. Gregor beschwert sich weiter über den Vorwurf anmaßlichen Auftretens und des Vorhabens ohne allen Grund eine Excommunication zu verhängen; er fragt, wo bei einer solchen Behandlung der Person des Papstes die Ehre des päpstlichen Stuhles bleibe? Er sei von den Bischöfen an den Fidelitätseid erinnert worden, den er dem Kaiser geschworen habe; er glaube diesen Eid am Besten zu erfüllen, wenn er den Kaiser auf die Gefährdung der Kirche und Reichseinheit durch die Handlungen desselben aufmerksam mache, während die Bischöfe, die den Kaiser in seinen falschen Schritten bestärkten, die ihm geschworene Treue schwer verletzten. Die Bischöfe werfen sich zu Apologeten der Abänderung der Successionsordnung auf, als ob die traurigen Folgen derselben nicht so offen dalägen, daß sie von den Bischöfen nur gegen deren besseres Wissen und Gewissen verkannt werden können! Die Bischöfe drohen dem Papste entschlossenen Widerstand zu leisten und alle seine Acte in ihren Diöcesen wirkungslos zu machen, wofern er sich ihrer Auffassung der Sachlage nicht anschließen würde; sie verkennen also geflißentlich die Friedensmission des Papstes und glauben die gallische und deutsche Kirche von der Gemeinschaft mit den durch die Apostel selber gestifteten und darum dem Haupte Christus nächst gerückten Kirchen losreißen zu können. Sie beschuldigen gegen ihr besseres Wissen den Papst des Meineides, und vergessen ihres eigenen Meineides; sie erwähnen den angeblichen Meineid des Papstes als eine Sache, von der sie nur ungern reden, und lassen sich die Unklugheit beigehen, durch die Beredung

derselben die Aufmerksamkeit auf ihre eigene eidbrüchige Untreue hinzulenken.

Die Intervention des Papstes war erfolglos; er wurde vom Kaiser, der mit seinen Schaaren bereits dem Heere der verbündeten Söhne entgegengerückt war, kalt empfangen und nach einigen Tagen entlassen. Tags darauf aber sah sich Kaiser Ludwig plötzlich von allen seinen Schaaren verlassen, indem diese Nachts in das Lager der Söhne übergegangen waren; Ludwig mußte sich mit seiner Gemahlin Judith und deren Sohne Karl an Lothar ergeben. Ludwig der Deutsche und Pippin von Aquitanien kehrten, jeder mit einer Vergrößerung ihrer beiderseitigen Gebiete bedacht, in ihre Länder, der Papst nach Rom zurück. Lothar schickte die Stiefmutter als Gefangene nach Tortona, seinen Stiefbruder steckte er in's Kloster Prüm, den Vater hielt er in der Abtei St. Medard gefangen. Nach ein paar Monaten (Oct. des J. 833) berief er eine Reichsversammlung nach Compiegne, woselbst er mit Hilfe der ihm ergebenen geistlichen und weltlichen Großen den Plan einer unwiderruflichen Exauctoration seines Vaters in's Werk zu setzen gedachte. Unter den kirchlichen Machthabern standen neben den früher genannten jetzt auch noch Otgar von Mainz, Elias von Troyes, Joseph von Evreux als thätige Mithelfer ihm zur Seite. Man drang so lange in den alten Kaiser, bis er zum Acte einer öffentlichen Kirchenbuße sich verstand;[1]) er las in der Abteikirche zu Compiegne öffentlich ein Bekenntniß seiner Regentensünden ab, legte sodann sein Schwert ab, und zog das härene Bußgewand an, mit welchem ihn Erzbischof Ebbo bekleidete.[2]) Damit sollte er nach fränkischer Anschauung für immer unfähig gemacht werden, Waffen zu tragen und als Herrscher zu walten. Dieses Handeln des Sohnes gegen seinen alten Vater griff in's Herz des Volkes; allgemeiner Unwille gab sich kund, welchen zu beschwichtigen ein

---

[1]) Über den Hergang bei diesem Acte siehe Agobardi chartula porrecta Lothario Augusto in synodo Compendiensi.

[2]) Ebbo war Agobard's guter Freund; vergleiche des Letzteren Epistola ad Ebbonem episcopum Remensem de spe et timore.

schmähsüchtiges Pamphlet Agobard's[1]) kaum geeignet war. Die beiden jüngeren Brüder Pippin und Ludwig, die ohnedieß Lothar über die eigenmächtige Ansichnahme der Kaiserkrone gram waren, verlangten die Restituirung des Vaters, und traten über Lothar's Weigerung abermals unter Waffen. Lothar mußte den Vater freigeben und zog sich nach dem südlichen Burgund; mit ihm flohen die Bischöfe Agobard, Bernhard von Vienne, Bartholomäus von Narbonne, Elias von Troyes, Heribald von Auxerre, Wala begrub den Schmerz seiner Enttäuschung über Lothars Unfähigkeit im Kloster Bobbio. Andere Bischöfe fielen wieder dem alten Kaiser zu; so Otgar von Mainz, der ihm das von Ebbo abgenomme Wehrgehenk sammt dem Kaiserschmucke wieder anlegte. Ebbo wurde von dem restituirten Kaiser seines Erzbisthums entsetzt, einige andere, darunter Agobard, kamen mit einer kurzen Verbannung davon. Seine Pläne mit dem Sohne der Judith gab Ludwig auch jetzt nicht auf, und verlieh ihm nach Pippin's Tode († 838) vorläufig das Land Aquitanien; die Zwistigkeiten mit seinen zwei übrigen Söhnen dauerten fort, daneben wurde das Reich durch die Einfälle der Normannen beunruhiget. Der greise Ludwig starb von Gram gebrochen im Juni 840 auf einer Rheininsel bei Ingelheim; in demselben Monat schied auch der heftigste seiner Widersacher, Agobard, aus dem Leben, während mehrere andere derselben dem Kaiser in rascher Folge vorgegangen waren. Im J. 836 nämlich wurden Wala und Matfred vom Tode ereilt, a. 837 Elisaschar, a. 838 Jesse von Amiens und Elias von Troyes; Bernhard von Vienne und Abt Hilduin starben dem Kaiser 842 nach. Das nächstfolgende Jahr brachte den Vertrag von Verdun, mit dessen Abschluß die Karolingische Monarchie in drei Reiche auseinanderfiel, die in demselben Jahrhundert nur noch einmal vorübergehend unter der Herrschaft Eines Karolingers ver-

[1]) Liber apologeticus pro filiis Ludovici Pii Imperatoris adversus patrem. In dieser vom Geiste der Parteileidenschaft durchtränkten Schrift hat sich Agobard kein Ehrendenkmal gesetzt, vielmehr die schroffe Härte seines Charakters, die auch sonst aus seinem Handeln hervorleuchtet, in der anstößigsten Weise bloßgelegt.

einigt wurden. Diese abermalige Vereinigung würde aber auch unter einem stärkeren Herrscher, als Karl der Dicke war, keinen Bestand mehr gewonnen haben, da die Auseinanderscheidung des gallisch-romanischen und germanischen Elementes in der Natur der Sache lag, und die Entwickelung einer christlich-nationalen Bildung nur auf Grund einer vorausgegangenen staatlich-politischen Scheidung vor sich gehen konnte.

Die Männer der Kirche, welche gegen Ludwig den Frommen Partei nahmen, haben von der Nachwelt eine verschiedene Beurtheilung erfahren. Während bereits der unter dem Namen des „Astronomen" bekannte Biograph Ludwigs, der auf Seite des Kaisers steht, berichtet, Fankreich habe den Tod jener vorhin genannten Männer, der Träger des Einheitsgedankens, als schwersten Verlust beklagt, wurde es später herkömmlich, sie als Empörer zu betrachten; erst bedeutende Historiker unseres Jahrhunderts ließen ihnen wieder eine freundlichere Würdigung angedeihen, und suchten den wahren und edlen Absichten ihres Handelns gerecht zu werden. An diesen zu zweifeln, ist auch kein Grund vorhanden; wol aber kann man sich nicht verhehlen, daß jene in der kirchlich-politischen Schule Karl's d. Gr. gebildeten Männer durchaus innerhalb ihrer Zeit standen, und den transitorischen Charakter der lediglich durch Karls Persönlichkeit getragenen politischen Schöpfung nicht begriffen. Bereits Karl selber wurde gegen Ende seines Lebens durch den Gedanken beunruhiget, ob nach seinem Hingange die starke Hand vorhanden sein werde, die vermögend wäre, den von ihm gebildeten Staatskörper noch weiter zusammenzuhalten; die Einheitsfrage gestaltete sich zu einer dynastischen Frage, deren Entscheid von der persönlichen Beschaffenheit Jener abhieng, die nach dem Rechte der Erbfolge als Fortführer des Werkes des großen Karl eintreten sollten. Da trat nun als eine erste Versuchung diese heran, sich für denjenigen zu entscheiden, der als der Kräftigere am ehesten vermögend sein würde, die Karolingische Monarchie als ungetheiltes Erbe zu behaupten. Schon Karl d. Gr. hatte geschwankt, ob er sich nicht, statt für seinen einzig noch lebenden Sohn Ludwig, für seinen Enkel Bernhard, einen von seinem verstorbenen Sohne Pippin hinterlassenen unehelichen Sprossen entscheiden sollte; Wala,

der Abkömmling eines gleichfalls natürlichen Sohnes des Karl Martell, scheint für Bernhard eingestanden zu sein, der Einfluß Benedicts von Aniane die Wagschale zu Gunsten des legitimen Erben geneigt zu haben. Bernhard fuhr nach Karls Tode fort, das von seinem Vater Pippin beherrschte Reich der Longobarden zu verwalten; als er aber in dem Erbtheilungsgesetze von a. 817 sich übergangen sah, nahm er an, daß es auf seine völlige Entsetzung abgesehen sein möchte, und rüstete sich zum ungleichen Kriege mit Kaiser Ludwig. Als dieser den Heerbann gegen Bernhard aufbot, fielen die meisten Vasallen des letzteren ab; der von seinen Leuten verlassene unglückliche Jüngling ließ sich durch Versprechungen der Gnade nach Aachen locken, wo er als treubrüchiger Dienstmann vor ein Gericht gestellt und zum Tode verurtheilt wurde. Ludwig weigerte sich lange, das Urtheil vollstrecken zu lassen, und wurde endlich durch seine Gattin Irmengard vermocht, Bernhard blenden zu lassen; die grausame Art des Vollzuges der Strafe kostete dem Jüngling zu Ludwigs tiefem Leide das Leben. In das Geschick Bernhards waren nicht nur mehrere longobardische Bischöfe (Anselm von Mailand, Wolfold von Cremona), sondern auch Theodulph von Orleans verwickelt. Theodulph wurde gleichwie die longobardischen Bischöfe abgesetzt und zu Klosterhaft verurtheilt; Theodulph büßte eine dreijährige Haft im Kloster zu Angers ab, und starb noch in demselben Jahre, in welchem er aus derselben wieder entlassen und auf seinen Bischofssitz restituirt worden war († 821). Die Parteinahme Theodulphs für Bernhard scheint, wenn überhaupt die Anklage gegen ihn gegründet war, aus jenen Motiven erklärt werden zu müssen, aus welchen schon zu Lebzeiten Karl's d. Gr. sich Viele für den jugendlich kräftigen Bernhard gegen Ludwig entschieden hatten. Theodulph selber aber stellt jede Mitschuld an Bernhards aufrührerischem Beginnen entschiedenst in Abrede;[1]) er klagt über das rechtswidrige Verfahren, durch welches man ihn trotz der Betheuerung seiner

---

[1]) Vgl. Theodulphi Carminum Liber IV, carm. 4 (ad Ajulphum episcopum) und carmen 5 (ad Moduinum episcopum).

Unschuld verurtheilt habe;[1]) und gesetzt, er hätte eine Schuld einzugestehen gehabt, so hätte er, von dem Papste mit dem Pallium beschenkt, nur von diesem gerichtet werden können.[2])

Da das Recht Ludwig's als Erbherrschers zweifellos feststand, und gerade die Männer der Kirche gegen das herkömmliche fränkische Recht für die Erhaltung einer untheilbaren Erbmonarchie einstanden, so erwuchs ihnen die Aufgabe, den Geist, in welchem der große Karl sein Reich geleitet und verwaltet hatte, lebendig zu erhalten. Dieß war aber etwas an sich Unmögliches; Karl's Regiment war ein rein persönliches gewesen, er hatte nach Inspirationen seines persönlichen Genius als theokratischer Herrscher gewaltet, die Bischöfe des Reiches hatten, wie hoch auch immer von ihm geehrt, ihm eben so wie die weltlichen Großen als Organe seines persönlichen Willens gedient und die Anregungen ihres Wirkens von ihm empfangen. Da nun Ludwig wol die Frömmigkeit, nicht aber den Geist und die Kraft seines Vaters geerbt hatte, wollten nun gewißer Maßen die Bischöfe als Lenker seines Denkens und Wollens eintreten, um hiedurch zu erwirken, daß er im Geiste seines Vaters fortregiere, oder vielmehr sie durch ihn regierten. Damit kamen sie in unvermeidliche Collisionen mit ihren Unterthanspflichten. Man mag es erklärlich finden, daß Wala, selber ein Sprosse des Karolingischen Hauses, in seinem Eifer für die Erhaltung der Macht und Größe desselben diese Collision nicht fühlte; umgekehrt aber darf man es Ludwig zu Gute halten, wenn ihn das Handeln Ebbo's, den er gleichsam aus dem Staube gezogen und zu höchsten Ehren emporgehoben hatte, empörte und

---

1) Servus habet propriam et mendax ancillula legem,
Opilio, pastor, nauta, subulcus, arans.
Proh dolor, amisit hanc solus episcopus, ordo
Qui labefactatur nunc sine lege sua.
(Carm. IV, 5.)

2) Esto forem fassus, cujus censura valeret
Dedere judicii congrua frena mei?
Solius illud opus Romani præsulis extat,
Cujus ego accepi pallia sancta manu.
(Ibid.)

auf das Tiefste kränkte. Er hätte nicht König sein müssen, wenn er die von Ebbo mit ihm vorgenommene Ceremonie der Exauctoration nicht als gröbste Entehrung und beleidigendste Ungebühr empfunden hätte. Allerdings sprachen die geistlichen Oratoren, die dem Kaiser a. 829 auf dem Tage zu Worms die Resolutionen der vier Reformsynoden vortrugen, von dem Rechte Petri zu binden und zu lösen; sie fehlten aber darin, daß sie die Bischöfe der fränkischen Kirche mit der Person Petri identificirten, und demonstrirten unfreiwillig, daß das im Namen geistlicher Machtvollkommenheit in Anspruch genommene Recht eines entscheidenden Eingreifens in die Ordnungen der Staaten und Reiche nur von jenem Einen geübt werden konnte, der keines weltlichen Herrschers Unterthan die Fülle der Prärogative Petri den Völkern und Herrschern gegenüber für sich in Anspruch nehmen konnte. Ludwigs geistliche Widersacher erinnerten sich selber, als sie zum Äußersten zu schreiten gesonnen waren, daß sie der Person des Papstes bedürften; Agobard erinnert den Kaiser Ludwig in der flebilis epistola,[1]) mit welcher er die Aufforderung Ludwig's, in sein Lager zu kommen und gegen den nach Frankreich gekommenen Papst Gregor IV. zu schreiben, erwiederte, daran, daß Ludwig selber seinen Sohn Lothar nach Rom gesendet habe, um die a. 817 festgestellte Erbfolgeordnung durch den damaligen Papst approbiren und bestätigen zu lassen. In einem anderen um dieselbe Zeit dem Kaiser zugesendeten Schreiben[2]) rechtfertigt er die Herbeiziehung des Papstes dadurch, daß derselbe durch sein Kommen nur zu nützen, nicht aber zu schaden vermöge. Er könne nicht schaden, da er ohne Waffen sei, und falls er ungerechte Forderungen stellen würde, gewiß kein Gehör fände; wenn er aber, statt Unruhe zu stiften, nur an das beschworene Recht erinnern und dem zerrütteten Reiche Frieden bringen wolle, so sei es unverweigerliche Pflicht, ihm zu gehorchen. Agobard drückte sich, wie man sieht, über die politische Machtstellung des Papstes ganz maßvoll aus, und es ist

---

[1]) Flebilis epistola de divisione imperii Francorum inter filios Ludovici Imperatoris.

[2]) De comparatione regiminis ecclesiastici et politici.

nicht schwer zu erkennen, daß er die Befugniße eben nur insoweit betont, als sie das nothwendige Complement der für die fränkischen Bischöfe in Anspruch genommenen Befugniße enthalten, und diesen den nöthigen Nachdruck verleihen sollen.

Diese Auffassung der apostolischen Prärogative des Papstes stimmt ganz und vollkommen zusammen mit jener der um dieselbe Zeit an's Licht tretenden Pseudo-Isidorischen Decretalen, in welchen einfach nur die Wünsche der fränkischen Bischöfe damaliger Zeit formulirt sind. Die päpstliche Gewalt wird in denselben darum und in soweit hervorgehoben, weil und in sofern sie die Rechte und Befugniße der Bischöfe stützen soll. Wir haben in den Resolutionen der Reformsynoden des J. 829 die Verlautbarung des Wunsches nach Trennung des Geistlichen und Weltlichen vernommen; diesem Wunsche greifen die in den Pseudo-Isidorischen Decreten den alten Päpsten der ersten christlichen Jahrhunderte unterlegten Decrete unter die Arme, in welchen den weltlichen Gerichten die Competenz in Sachen der Bischöfe abgesprochen wird. Wenn andererseits die fränkischen Bischöfe sich berufen fühlen, helfend und rathend in die Verhältniße des zerrütteten Reiches einzugreifen, so sagen die alten Päpste bei Pseudoisidor gleichfalls, daß vor geistliche Gerichte auch causæ sæculares gebracht werden, und jeder Bedrückte ungehindert an das geistliche Gericht soll appelliren können. So hoch die römische Kirche immerhin als Haupt, Mutter, Stützpunct, Lenkerin der Gesammtkirche in den Pseudoisidorischen Decretalen gestellt wird, so soll damit dem göttlichen Rechte der Bischöfe nicht vergeben werden; sie heißen in den Briefen der alten Päpste Gesandte, Stellvertreter Gottes, welchen jedermann zu gehorchen, in welchen man Christum selber zu verehren habe; sie sind die Augen des Herrn und die Säulen der Kirche, das Gericht über sie hat der Herr sich selber vorbehalten.

Die Pseudoisidorischen Decretalen waren als corpus legum zur Zeit der Exauctoration Ludwigs durch Lothar erweislich noch nicht vorhanden; jedenfalls aber wurde die Zusammenstellung dieses, einer älteren bereits bestehenden Sammlung aufgepfropften und mit dem Namen derselben versehenen corpus legum durch die Vorgänge

und Wirren der Regierungszeit Ludwigs d. Fr. hervorgerufen. Karl d. Gr. hatte in einem Capitulare von a. 789 die Appellationen von den Entscheidungen der Metropoliten an den Papst zu inhibiren gesucht. Es ist eine charakteristische Eigenthümlichkeit der falschen Decretalen, daß sie den bereits durch die Synode von Sardica festgestellten Instanzenzug wiederherzustellen bemüht sind; dieses Bemühen entsprach einem Bedürfniß der damaligen Zeit, die Rechte und Besitzthümer der Kirche gegenüber den unzähligen Vergewaltigungen derselben in den Wirren unter Ludwig und nach dessen Tode unter den Schutz einer Auctorität zu stellen, die nicht gleich den Erzbischöfen des fränkischen Reiches von den weltlichen Vergewaltigern der Reichskirche abhängig wäre. Die als Mittelstelle zwischen dem Papst und den Metropoliten betonte Primatialwürde weist auf ein Interesse anderer Art, und zugleich auch auf den wahrscheinlichen Ort der Anfertigung der Gesetzessammlung hin. Wir haben unter Lothars zeitweiligen Anhängern den Erzbischof Otgar von Mainz kennen gelernt, der sich nebstbei als entschiedenen Widersacher Ludwigs, des Bruders Lothars kundgab. Diese Haltung Otgar's erklärt sich aus den Primatialansprüchen, die er als Nachfolger des heiligen Bonifacius auf dem Mainzer Bischofsstuhle verfolgte. Bonifaz' erster Nachfolger Lullus hatte diesen Primat thatsächlich ausgeübt, so daß selbst der Cölner Erzbischof sich ihm unterordnete; auch der zum Erzbischof erhobene Bischof von Salzburg, so wie das neuentstandene Erzbisthum Bremen anerkannten Riculf, den Nachfolger des Lullus als Primaten. Diese Stellung des Mainzer Erzbisthums schien nun Otgar, der auf Riculf gefolgt war, durch die Pläne Ludwigs von Baiern, der im Streite mit den Brüdern immer nur Deutschland bis zum Rheine verlangte, ernstlich gefährdet zu sein; er erkannte als eine nothwendige Folge der Pläne Ludwigs die Zerreißung des Mainzer Sprengels, namentlich die Lockerung des Verbandes mit Köln, dessen Kirchengebiet durch den Rhein getheilt war. Es wird vermuthet, daß namentlich Otgar es war, der den Kaiser Ludwig zu dem späteren Entschluße (a. 838) bestimmte, seinen Sohn Ludwig ganz auf Baiern d. i. auf die Salzburger Diöcese zu beschränken, indem das Verhältniß derselben zu Mainz

fest geordnet war, und ihre politische Unterordnung unter einen besonderen einzigen König keine Gefahr eines Verlustes für Otgar nach sich zog. In dem Theilungsvertrage von Verdun erlangte Ludwig alles östlich vom Rhein gelegene Land, dazu auf dem Westufer noch Mainz, Worms und Speier, also so ziemlich das ganze Mainzer Kirchengebiet, mit Ausnahme von Utrecht, Lüttich, der Cölner Diöcese und Straßburg, welche unter Lothar's Herrschaft kamen. Dieß war nun freilich nicht den Wünschen Otgars gemäß; indeß erreichte er, was ihm am Herzen lag, durch die Verwendung Drogo's von Metz, eines natürlichen Sohnes Karl's d. Gr., den Papst Sergius II. (844—847) zu seinem Vicarius im fränkischen Reiche ernannt hatte, und der auf dem von allen drei Söhnen Ludwigs d. Fr. beschickten und besuchten Reichstage zu Juditz bei Diedenhofen auf Restitution des Kirchengutes und der in den vorausgegangenen Kämpfen so schwer verletzten Kirchenordnung drang. Die in dem Verduner Vertrag anerkannte ideelle Einheit des getheilten Frankenreiches und die in denselben aufgenommene Bestimmung, daß die gemeinsamen Angelegenheiten der drei Reiche auf gemeinsamen Reichstagen ausgetragen werden sollten, deren erster eben zu Juditz oder Diedenhofen war, diente Otgar zur Beruhigung für die Zukunft, und führte ihn zur vollständigen Versöhnung mit seinem Landesherrn Ludwig, der ihn sofort auf seinen Bischofssitz restituirte. In dem Schreiben, durch welches Sergius den Bischöfen des Karolingerreiches die Ernennung Drogos zum päpstlichen Legaten oder Vicar bekannt gab,[1]) geben sich bereits die Anzeichen der veränderten kirchlichen Zeitlage kund. Es wird angekündiget, daß Drogo, ein heiliger und gelehrter Mann, Sohn des glorreichen Kaisers Karl seligen Andenkens[2]) und Oheim des Kaisers Lothar und seiner Brüder, der Könige Ludwig und Karl beauftragt sei, im Namen des Papstes, der nicht alle Angelegenheiten persönlich besorgen könne, die allgemeinen Synoden in den cisalpinischen Ländern des Frankenreiches zu berufen; die

---

[1]) Abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 106, p. 913 ff.

[2]) Cujus beatissimi moderatoris industria Romanorum Francorumque concorporavit imperium.

Beschlüße der Provinzialsynoden, die von den Metropoliten zusammenberufen werden, sollten jederzeit sogleich Drogo als Stellvertreter des Papstes zugemittelt werden, welchem in dieser seiner Eigenschaft überhaupt die Aufsicht über alle Bischöfe und Äbte des Reiches übertragen sei. Sollte ein Bischof oder Kleriker des Frankenreiches an den Papst appelliren wollen, so hätte man sich zunächst an Drogo zu wenden, der sich mit den Bischöfen der Kirchenprovinz des Appellanten in's Einvernehmen zu setzen, und erst dann, wenn jene in ihrem Urtheil sich nicht einigen könnten, an den Papst zu berichten hätte. Sollte der Appellant sich weder vor der Provinzialsynode verantworten, noch auch dem päpstlichen Legaten stellen wollen, so wisse er, daß er dem Gerichte des Papstes und der allgemeinen Kirche verfallen sei. Sollten Bischöfe klagen, daß ihnen durch einen der drei Herrscher Gewalt angethan oder im Handeln nach den kirchlichen Gesetzen Hinderung bereitet worden sei, so hofft der Papst vertrauensvoll durch unmittelbares Einvernehmen mit den Herrschern die Sache begleichen zu können; im entgegengesetzten Falle würde er allerdings zu kanonischen Zuchtmitteln greifen müssen, obschon er nicht glauben kann, daß die im Bekenntniße des dreieinigen Gottes geeinigte Societät der drei Brüder von der Liebe zur Eintracht und der gemeinen Regel der Billigkeit sollte weichen wollen. Schließlich mahnt der Papst die Bischöfe selber zur Eintracht und zum Halten an der Wahrheit unter einander und vor dem gläubigen Volke; dann sei zu hoffen, daß sie wenigstens niemals dauernd einer weltlichen Vergewaltigung erliegen werden.

Die Bestellung Drogo's zum päpstlichen Vicar für Gallien und Germanien war auf Lothars Andringen geschehen, der in der kirchlichen Unification des Karolingischen Reiches ohne Zweifel ein Mittel zur Sicherung seiner eigenen Machtstellung als Inhaber der Kaiserwürde seinen beiden Brüdern gegenüber sah. Daraus erklärte sich zum Theile, weßhalb die Ernennung Drogo's, trotzdem daß man gegen seine Persönlichkeit gar nichts einzuwenden hatte, weder bei den Bischöfen des von Karl dem Kahlen beherrschten westfränkischen Reiches Anklang fand, noch weniger in Germanien, wo ohnehin Mainz die Primatialwürde ansprach, eine praktische

Geltung erlangte. Zudem starb Drogo kurze Zeit nach seiner Ernennung eines unvermutheten Todes († 847), und so blieb das von Lothar angeregte Project auf sich beruhen.

Außer der Erhebung Drogo's zum päpstlichen Vicarius hatte Lothar noch ein anderes Begehren an Sergius, der aber die Erfüllung derselben entschieden ablehnte. Mit dem fränkischen Heere, als dessen Führer Lothar's Sohn Ludwig nach Rom gezogen war und jenes Zugeständniß erlangt hatte, waren auch die beiden Bischöfe Ebbo von Rheims und Bartholomäus von Narbonne gekommen, die als Partisanen Lothars und Widersacher Ludwigs d. Fr. von ihren Sitzen vertrieben worden waren, und sich nun beim Papst um ihre Restituirung sowie um Erlangung des Palliums bemühten. Da ihre einstmals innegehabten Kirchensprengel im Gebiete des Königs Karl lagen, so mußte ihre Restituirung Lothar doppelt erwünscht sein, da er in den beiden ihm ergebenen Männern hochwillkommene Förderer seiner Interessen im Reiches seines Bruders gehabt hätte. Sergius wies aber nicht nur das Begehren des Bartholomäus ab, dessen Bischofsstuhl noch unter Ludwig d. Fr. neubesetzt worden war, sondern auch jenes Ebbo's, dessen Erzbisthum noch nicht vergeben war, da Papst Gregor IV. sich beharrlich geweigert hatte, das von der Provinzialsynode ausgesprochene Absetzungsurtheil zu bestätigen. Lothar entschädigte Ebbo vorläufig mit den Abteien Stablo und Bobbio, während Karl der Kahle die Besitzungen des leerstehenden Rheimser Erzbisthums zu Entlohnungen für seine Anhänger geistlichen und weltlichen Standes dienlich fand. Diesem Gebahren mochten indeß die westfränkischen Bischöfe doch nicht länger zusehen, und drangen bei ihrem König auf eine endliche definitive Besetzung des Rheimser Erzbisthums und Restituirung desselben in seinen früheren Besitzstand. In Folge dessen fand a. 845 zu Beauvais eine Bischofswahl statt, die auf den Priester Hincmar, einen Zögling Hilduins fiel; König Karl säumte nicht, den neuen Erzbischof in den Besitz aller Gerechtsame seines Sitzes zu setzen. Ebbo erlebte das traurige Schicksal, dem wankelmüthigen Lothar, zu dem er viele Jahre treu gehalten, mißfällig zu werden, und der beiden ihm geschenkten Abteien verlustig zu gehen; wahrscheinlich auf

Fürsprache alter Freunde, Ansgar's, seines Nachfolgers in der dänischen Mission und Hrabans, der ihn in seinem Elende brieflich getröstet, verlieh ihm Ludwig der Deutsche das eben erledigte sächsische Bisthum Hildesheim, wodurch er Suffragan seines einstmaligen Parteigenossen Otgar wurde. Die dem bis dahin bestehenden kirchlichen Rechte widerstreitende Übertragung des Hildesheimer Bisthums an Ebbo hat nach Vermuthung neuerer Gelehrter[1]) gleichfalls ihren Einfluß auf die Fictionen Pseudoisidors geäußert, sofern mehrere Bestimmungen desselben darnach angethan scheinen, den Act der Verleihung als kirchlich zulässig, die Wiederbesetzung des Rheimser Erzbisthums aber als eine widerrechtliche Beraubung Ebbo's erscheinen zu lassen. Dahin würde namentlich der wiederholt vorkommende Ausspruch Pseudoisidors gehören, daß in Fällen der Noth oder aus Gründen des gemeinen Nutzens Bischöfe ohne Genehmigung einer Synode ihren Sitz wechseln können, besonders solche, die durch Gewalt aus ihrem Bisthum verdrängt worden seien; ferner, daß bei Lebzeiten eines Bischofes niemals ein Nachfolger für seinen Sprengel geweiht werden dürfe, weil hiedurch die ihm anvermählte Bisthumskirche gleichsam einen Ehebruch begehen würde. Dazu käme weiter noch, daß die Pseudoisidorische Fälschung gerade in der Rheimser Diöcese, und zwar im Besonderen von den durch Ebbo nach a. 840 geweihten Geistlichen zur Vertheidigung der Giltigkeit ihrer Weihen angerufen wurde, nachdem ihnen Hincmar sofort nach seinem Amtsantritte jede priesterliche Amtshandlung untersagt hatte. Ob mit diesen Daten die Annahme einer persönlichen Betheiligung Ebbo's an jenen Fictionen sich glaublich machen lasse, müssen wir dahingestellt sein lassen; es fehlt nicht an Vertretern dieser Annahme, und im Zusammenhange damit wird der Ort der Pseudoisidorischen Fictionen vom Mainzer Kirchengebiet in jenes der Rheimser Diöcese verlegt.[2]) Wie nun

[1]) So Dümmler Gesch. des ostfränk. Reiches (Berlin, 1862) I, S. 247 ff. — unter Beziehung auf die Specialuntersuchungen von Wasserschleben und Göcke (de exceptione spolii. Berlin, 1858). Vgl. auch Denzinger in den Prolegomenis zur Migne'schen Ausgabe des Isidor Mercator, Patrolog. lat. tom. 130.

[2]) Vgl. Weizsäcker's hieher bezügliche Abhandlungen in Niedner's Zeitschrift für histor. Theol. (Jahrg. 1858) und in Sybel's histor. Ztschft

immer, jedenfalls waren die Anstrengungen Ebbo's und seiner Freunde für seine Restitution vergeblich. Allerdings hatte Lothar von Papst Sergius endlich erwirkt, daß an den Erzbischof Guntbold von Rouen die Weisung ergieng, eine Synode nach Trier zu berufen, auf welcher päpstliche Legaten erscheinen und Ebbo's Sache prüfen würden. Auch Hincmar wurde durch einen päpstlichen Brief vor diese Synode geladen. Dieselbe trat wirklich zusammen (a. 846), aber die päpstlichen Legaten kamen nicht, während umgekehrt Ebbo vor dem nach Paris verlegten und bloß aus gallischen Bischöfen zusammengesetzten Concil zu erscheinen oder sich vertreten zu lassen unterließ. In Folge dessen wurde er aus der Rheimser Diöcese ausgeschlossen, sein Gegner Hincmar aber auf die Verwendung Lothar's, der plötzlich seine bisher Ebbo bewiesene Gunst dem Rheimser Erzbischof zuwendete, von Papst Leo IV. mit dem Pallium ausgezeichnet. Die veränderte Haltung Lothars stand im Zusammenhange mit der damaligen, durch Ludwig den Deutschen betriebenen Aussöhnung zwischen Lothar und Karl dem Kahlen, welcher eine Zusammenkunft aller drei Könige auf dem Tage zu Mersen (a. 847) zur Besprechung und Regelung der gemeinsamen Interessen und Angelegenheiten der drei Reiche nachfolgte. Diese gemeinsamen Berathungen wiederholten sich an demselben Orte a. 849 und 851, zu St. Quentin hatte a. 853 eine freundschaftliche Zusammenkunft Lothars und Karls statt.

Im letztgenannten Jahre wurde zu Soissons eine Synode abgehalten, auf welcher die von Ebbo a. 840—41 ordinirten, von Hincmar aber suspendirten Kleriker mit Beschwerden gegen die über sie verhängten Maßnahmen auftraten. Ihr geistiger Führer war der abwesende Canonicus Wulfad, der durch Empfehlung Hincmars Lehrer der königlichen Kinder geworden war. Die Klage wurde angenommen; Hincmar trat seinen Vorsitz an Pardulus von Lyon ab, wählte diesen und die Erzbischöfe von Sens und Tours zu Richtern, welchen auf Begehren der klagenden Partei noch Prudentius von Troyes beigefügt wurde. Die Prüfung der Klagesache richtete sich zuerst auf den Punct,

(Jahrg. 1860); ferner von Noorden's Ausführungen in Sybel's Ztschft (Jahrg. 1862) und in seiner Schrift über Hincmar (Bonn 1863) S. 25 ff.

ob Ebbo auf der Synode von Diedenhofen a. 835 rechtsgiltig entsetzt worden sei. Die Kläger bestritten dieß unter Hinweis auf die bei jener Entsetzung nicht gewahrte exceptio spolii, und auf den Umstand, daß die Synode nicht durch päpstliche Vollmacht berufen worden sei. Diese Einwendungen waren aus Pseudoisidor entlehnt. Wir wissen nicht, ob die Synode von Soissons sich auf ein Urtheil über die Giltigkeit der von den Klägern allegirten Gesetzesbestimmungen einließ; sie entschied aber, daß Ebbo's Absetzung giltig, seine zeitweilige Restitution a. 840 ungesetzlich war, daß Hincmar rechtmäßig die Bischofsweihe empfangen und die von Ebbo 840 vorgenommenen Ordinationen ungiltig erklärt habe. Da trat der Rheimser Canonicus Fredebert mit einem Documente auf, in welchem 9 Suffraganbischöfe der Rheimser Metropole die Restitution Ebbo's als eine rechtmäßige anerkennen;[1]) er erklärte weiter, der Restitution Ebbo's durch die Bischöfe Rothad, Simeon und Erpvin beigewohnt, ferner auch gesehen zu haben, wie drei während Ebbo's Verbannung ordinirte Bischöfe Simeon, Lupus und Erpvin vom restituirten Metropoliten Ring und Stab empfiengen. Von den auf dem vorgewiesenen Documente genannten 9 Bischöfen waren sechs auf der Synode anwesend; diese erklärten die Unterschriften als gefälscht, das ganze Document als unächt, und demzufolge beschloß die Synode nachträglich noch die Ausschließung der Kläger aus der Gemeinschaft der Rheimser Kirche. Die Kläger appellirten sofort an den Papst; aber auch Hincmar wendete sich nach Rom, um die Bestätigung der Beschlüße der Synode einzuholen. Papst Leo IV. verweigerte die Bestätigung, weil ihm nicht die ausführlichen Acten der Synode gesendet worden, gegen deren Beschlüße Appellation eingelegt worden sei, und kein päpstlicher Legat auf der Synode gegenwärtig gewesen, auch Hincmar's Gesuch nicht von einem kaiserlichen Begleitschreiben unterstützt worden sei. Die Gründe, aus welchen Leo IV. die nachgesuchte Bestätigung verweigerte, stehen im Einklange mit den Grundsätzen und Anschauungen, die dem oben erwähnten Briefe des Papstes Sergius bei

[1]) Ebbo theilt in seinem Apologeticum (Patrolog. lat. tom. 116, p. 11 ff.) die betreffende Urkunde mit, die von 8 Bischöfen unterzeichnet ist; der Name des Bischofes Lupus von Chalons fehlt daselbst.

Bestellung Drogo's zum päpstlichen Vicar zu Grunde liegen. Demzufolge ist es auch ganz glaublich, daß Leo, wie später Papst Nikolaus I. erwähnt, zu einer neuen Untersuchung der Sache der Rheimser Kleriker einen Legaten nach Gallien entsendet, und über diese Anordnung in einem besonderen Schreiben auch Hincmar verständiget habe. Dieser behauptet,[1]) ein derartiges Schreiben nicht erhalten zu haben; will man keine geflißentliche Unwahrheit bei Hincmar voraussetzen, so hätte man allenfalls anzunehmen, daß das beabsichtigte und wirklich ausgefertigte Schreiben Leo's nicht abgegangen sei, oder Lothar's Verwendung für Hincmar bei Leo einen Stillstand in die Angelegenheit gebracht habe. Denn obschon dem Hincmar nicht geneigt, hatte Lothar doch auf die ihm ergebenen Suffraganbischöfe der Rheimser Metropolie Rücksicht zu nehmen, welche seiner Zeit die Restitution Ebbo's anerkannt, und wenn sie auch ihre vorerwähnte Unterzeichnung der Restitutionsurkunde in Abrede stellten, doch nicht die mit dem restituirten Ebbo factisch unterhaltene Gemeinschaft läugnen konnten. Wie dem immer sei, so viel ist gewiß, daß Hincmar selber durch den zeitweiligen Stand seiner Sache sehr beunruhigt war, und mit dem Vorhaben einer Reise nach Rom sich trug, die nur wegen des vorzeitigen Todes Leo's IV. († 855) nicht zur Ausführung kam; von Leo's Nachfolger Benedict III. erhielt er auf sein Ansuchen den Bescheid, daß die Beschlüße der Synode von Soissons bestätiget werden würden, wenn die Dinge sich so verhielten, wie sie ihm durch Hincmar dargestellt worden seien.

Damit war indeß nur ein temporärer Stillstand in die Sache gebracht. Wulfad sorgte dafür, daß sie nicht der Vergessenheit anheimfiel; und ehe dieser sich regte, hatte Hincmar bereits Gelegenheit, im Streit mit einem seiner Suffraganen das allmäliche Aufkommen und Durchgreifen der durch die Pseudoisidorische Fiction unterstützten und begünstigten Tendenzen des kirchlichen Zeitbewußtseins inne zu werden. Hincmar hielt streng auf seine Metropolitenrechte und wollte den Widerstand, welchen ihm der Bischof Rothad von Soissons, einer der einstmaligen Unterzeichner der Restitutionsurkunde Ebbos wiederholt, und letztlich noch durch Ver-

[1]) Opp. ed. Sirmond II, 307.

weigerung der von Hincmar anbefohlenen Wiedereinsetzung eines von Rothad abgesetzten Klerikers entgegengestellt hatte, endgiltig brechen und veranlaßte auf einer Provinzialsynode die Ausschließung desselben aus der bischöflichen Gemeinschaft. Auf einer nachfolgenden Synode zu Pistes (a. 862) wurde Rothad zufolge seiner Ausschließung nicht zugelassen; er legte Berufung an den Papst ein, und gegen Hincmar's Widerspruch erkannte die Majorität der Bischöfe die Statthaftigkeit der Appellation. Rothad schickte, eher sich auf den Weg machte, von Soissons einen Brief nach Pistes an einen der Bischöfe der Minorität, um ihm und anderen Mitgliedern der Synode seine Angelegenheit zu empfehlen. Da der Adressat des Briefes bereits abgereist war, nahm Hincmar den Brief in Beschlag, las ihn, und zog aus dem Inhalte desselben die Folgerung, daß Rothad seine Appellation zurücknehme und in der Heimath von selbstgewählten Richtern gerichtet werden wolle. Er veranlaßte demzufolge die Ausfertigung eines königlichen Edictes, durch welches Rothad die Reise nach Rom strenge verboten wurde, mit dem Beifügen, daß er, wie er selbst gewünscht, demnächst vor einer Synode zu erscheinen habe. Rothad kam nicht, und erklärte bei seiner Appellation zu beharren; demzufolge wurde in seiner Abwesenheit verhandelt und seine Absetzung decretirt, auch unverzüglich ein neuer Bischof für Soissons ordinirt, und Bischof Odo von Beauvais, ein persönlicher Gegner Rothads, mit der Überbringung der Synodalacten nach Rom beauftragt. Der damalige Inhaber des Pontificates, der große Nikolaus I. (a. 858—867) war nicht derjenige, der ein derartiges formloses und gewaltthätiges Verfahren ungeahndet hätte hingehen lassen mögen. Odo brachte von Rom die Antwort zurück, daß bei Strafe des Interdictes Rothad binnen 30 Tagen nach Rom zu senden sei. Ein nachfolgender Brief des Papstes enthält eine Gewährung der von Hincmar neuerdings nachgesuchten Approbation der Synode von Soissons a. 853 unter derselben Restriction, wie in Benedict's III. Briefe. Die von Hincmar weiter noch nachgesuchte Anerkennung des Rheimser Metropolitensitzes als einer sedes prima, die nur vom Papste selber gerichtet werden könne, wird unter dem Vorbehalte gewährt, daß Hincmar in keinem Stücke dem römischen

Stuhle ungehorsam befunden würde. Hincmar strengte seinen Einfluß auf die königliche Familie an, die Citation Rothad's nach Rom rückgängig zu machen; der Papst antwortete jedoch dem König und der Königin, daß Rothad's Bescheidung nach Rom unwiderruflich zu gelten habe. Auf der Synode zu Verberie (a. 863) wurde unter Zustimmung des anwesenden Königs beschlossen, Rothad unter Begleitung von Anwälten der gallischen Bischöfe nach Rom zu senden. In den ersten Monaten des J. 864 trat Rothad die Reise an; an den Alpen wurde seinen Begleitern der Übergang nach Italien im Auftrage des Kaisers Ludwig (II.) gewehrt.[1]) Rothad kehrte mit ihnen um, blieb aber in Besançon zurück, um ohne Begleiter die Reise fortzusetzen. Weil die Anwälte der Bischöfe zur Rückkehr gezwungen worden waren, sendete Hincmar das ihnen mitgegebene Schreiben durch einen heimlichen Boten nach Rom. Er beschwört in demselben den Papst, das Urtheil der Synode über Rothad nicht anzutasten, weil sonst allgemeine Zuchtlosigkeit an die Stelle der bisherigen Ordnung treten würde; jede Unterstützung, die man Rothad angedeihen lasse, sei ein Angriff auf die gesetzlich begründeten Metropolitanrechte, auf die bestehende Kirchenverfassung, die sich nicht an einem einzelnen Puncte durchbrechen lasse, ohne in ihrer Ganzheit geschädiget zu werden. Eine Lossprechung Rothad's in Rom wäre ein Act der Willkür, welcher den kanonischen Satzungen widersprechen würde. Gemäß den Bestimmungen der Synoden von Sardica und Carthago dürfte Rothad, nachdem er von selbstgewählten Richtern gerichtet worden, gar nicht mehr nach Rom appelliren. Wollte er aber in Abrede stellen, daß er von selbstgewählten Richtern verurtheilt worden sei, so mußte seine Sache vor eine neue Synode jener Kirchenprovinz, welcher er angehört, gebracht werden, auf welcher sich sodann der römische Stuhl durch einen Legaten vertreten lassen konnte. Die Canones ermächtigen den Papst wol zur Cassation eines Synodalurtheiles, nicht aber zur Schöpfung eines selbsteigenen Erkenntnißes mit Beiseitesetzung der Synodalrepräsentanz des Metropolitansprengels.

---

[1]) Die Aufhaltung der Anwälte der gallischen Bischöfe durch Ludwig's Befehl ist, da Nikolaus von der Sache nicht wußte, als ein feindseliger Act Ludwig's gegen Hincmar zu nehmen. Vgl. Noorden, Hincm. S. 197.

Der Grund, aus welchem der Papst Nikolaus diese Berufung Hincmars auf das hergebrachte kirchliche Recht nicht als stichhaltig und zwingend gelten lassen mochte, ist wol kein anderer als dieser, daß die Stellung eines fränkischen Metropoliten nicht mehr wie jene eines altkirchlichen Metropoliten eine rein kirchliche, sondern zugleich auch eine eminent politische war, die das kirchliche Gewissen desselben immerhin bedeutend beeinflußen konnte. Einen gleichzeitigen Beleg hiefür bot das Verhalten der lotharingischen Bischöfe in dem scandalösen Eheprocesse des Königs Lothar II, der seine Gattin Theutberga verstieß, um seine Buhlin Walrada, Schwester des Kölner Erzbischofes Gunther und Nichte des Trierer Erzbischofes Theutgaud als Gattin sich beizulegen. Hincmar hat ganz Recht, wenn er sagte, daß der Papst in der Rothad'schen Sache über das hergebrachte kirchliche Recht hinausgehe; nur übersah er, daß die positiven kirchlichen Satzungen, die aus dem historischen Rechtsleben der Kirche herausgewachsen waren, nicht die Natur unveränderlicher göttlicher Gesetze an sich haben, sondern gar wol eine veränderten Verhältnißen angepaßte Modification und Umbeugung vertragen, die, wenn sie nicht aus frivoler Willkür sondern aus erleuchtetem Sinne hervorgeht und dem Zuge und Bedürfniß der Zeit entspricht, durch sich selbst berechtigt ist. Nikolaus wurde in seinem durch die Rothad'sche Angelegenheit veranlaßten Handeln selber zum gesetzbildenden Factor; er hielt sich für berechtiget, gegenüber dem von eigenmächtiger Willkür nicht freien Handeln Hincmar's aus eigener Machtvollkommenheit Rothad zu restituiren, nachdem er das, wenigstens durch ihn selber nicht verhinderte Erscheinen der Anwälte des Provinzialconcils bis zu einem bestimmten Puncte vergeblich abgewartet hatte.[1]) Hincmar's Berufung auf die Auctorität der in der fränkischen Kirche als Norm geltenden Dionysisch-Hadrianischen Gesetzessammlung beantwortet er durch die Hinweisung auf den Umstand, daß die gallische Kirche selber schon gelegentlich Decretalen, die in jener Sammlung nicht ent-

[1]) Die Vorstellungen des in Rom geraume Zeit auf eine Entscheidung wartenden Rothad an den Papst abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 119, p. 747 ff.

halten sind, als Gesetz anerkannt und citirt habe; er urgirt ferner die Aussprüche seiner Vorfahren Leo I. und Gelasius, welchen gemäß die Decrete aller Päpste, welche sich auf die kirchlichen Verfassungsverhältnisse und auf die kanonische Disciplin beziehen, mögen sie nun in jener Gesetzessammlung enthalten sein oder nicht, das Ansehen von Gesetzesaussprüchen haben. Auf Hincmar's Bemerkung, daß Rothad's Begünstigung der kirchlichen Ordnung und Disciplin eine schwere Wunde schlagen würde, erwiedert er, daß er sich berechtigt und verpflichtet gefühlt habe, einen unschuldigen Verfolgten in sein gutes Recht, das er beim heiligen Stuhle als oberstem Gerichte gesucht habe, einzusetzen. Papst Nikolaus spricht aus dem Bewußtsein seiner päpstlichen Machtvollkommenheit heraus, und spricht im guten Glauben an seine Berechtigung, der ihm durch die zerrütteten Verhältnisse des im Verfalle begriffenen Karolingerreiches nur zu nahe gelegt war; er war wirklich in die Lage gesetzt, sich als den einzigen unabhängigen Hort und Wächter der christlich-kirchlichen Ordnung ansehen zu müssen, und hatte demzufolge auch eine von den codificirten Bestimmungen des kirchlichen Rechtes unabhängig bestehende Überzeugung von den Rechten und Befugnißen seiner souverainen Machtstellung. Die rechtshistorisch-kritischen Bedenken, welche die heutige gelehrte Forschung an seine, Hincmar entgegengestellten Erklärungen immerhin anzuknüpfen für nöthig erachten mag,[1] bestätigen im Grunde nur, daß bedeutende Persönlichkeiten, welchen ein besonderer und außergewöhnlicher Beruf für ihre Zeit und Verhältniße zu Theil geworden ist, zu einem übergreifenden Handeln berufen sind; daß er mittelst der von ihm durchschauten Fictionen Pseudoisidors das ihm vorschwebende Ideal päpstlicher Machthoheit zu verwirklichen getrachtet hätte, dazu ist sein Charakter zu groß angelegt. Er bedurfte dieser Fictionen nicht, und fühlte sich stark genug, ohne sie zum Ziele zu gelangen. Daß ihm übrigens durch dieselben bedeutend in die Hände gearbeitet war, liegt offen da; auch sprach er wol nur das aus, was ein großer Theil der fränkischen Bischöfe selber dachte, wenn er in der Bekanntgebung seiner Entscheidung an die gallischen

[1]) Vgl. ein Resumé dieser Bedenken bei v. Noorden S. 204 ff.

Bischöfe zu denselben sagt: „Wer aus euch weiß, ob nicht, was heute Rothad begegnet ist, morgen ihm selber widerfährt? Und wohin werdet ihr, so muß ich mit dem Propheten fragen, wohin werdet ihr dann eure Zuflucht nehmen?"

Im Gefolge der Erledigung der Sache Rothad's stellte sich auch die Wiederaufnahme der Angelegenheit der abgesetzten Rheimser Kleriker ein. Nikolaus erklärte in einer Zuschrift an die drei Erzbischöfe Hincmar, Herard von Tours und Ado von Vienne, daß ihm die Sache Wulfad's und seiner Genossen nicht rechtsgiltig erledigt scheine; da es Aufgabe des apostolischen Stuhles sei, Unterdrückte zu schützen, so habe er den Proceß einer näheren Prüfung unterzogen und gebe es nunmehr Hincmar anheim, jene Kleriker entweder sofort einzusetzen, oder die Rechtmäßigkeit ihrer Klage nochmals auf einer Synode in Soissons zu prüfen, welcher auch die Erzbischöfe Herard und Ado beizuziehen wären. Falls auf der Synode verschiedene Meinungen hervorträten, sei der Proceß nach Rom zu verweisen. Hincmar legte der vom Papste anbefohlenen Synode (a. 866) ein Memorandum[1]) in vier Abschnitten vor. Im ersten Abschnitte führt er aus, daß, da Wulfad und seine Genossen nicht durch ihn, sondern durch die Synode abgesetzt worden seien, er nicht einseitig dieselben restituiren könne. Daß der Ausspruch der Synode rechtswidrig gewesen wäre, wird unter Berufung auf die Dionysisch-Hadrianische Gesetzessammlung in Abrede gestellt, und zugleich auch die Approbation der Synode durch die Päpste Benedict und Nikolaus als Giltigkeitsgrund ihrer Entscheidung geltend gemacht. Der zweite Abschnitt beleuchtet die Angelegenheit Ebbo's nach ihrem geschichtlichen Hergange unter Verzicht auf eine Entscheidung über die Giltigkeit oder Ungiltigkeit seiner Entsetzung sowol wie seiner Wiedereinsetzung; nur die Einsetzung desselben zum Bischof von Hildesheim wird als eine wider das Kirchengesetz verstoßende Maßnahme bezeichnet. Im dritten Abschnitte wird den Vätern der Synode vorgeschlagen, die rechtmäßig entsetzten Kleriker der Milde des apostolischen Stuhles zu empfehlen, welcher unter Änderung seiner früheren Entscheidung

[1]) Ad Synodum Suessionensem. Abgedr. in Mansi's Collect. Concill. XV, p. 712 ff.

Gnade für Recht ergehen zu lassen beschließen möge. Im vierten Schriftstücke wird Wulfad, welchen König Karl bereits zum Erzbischof von Bourges zu erheben im Sinne hatte, der Usurpation des bischöflichen Stuhles von Langres beschuldiget, welchen er ungeachtet seines einstmaligen eidlichen Verzichtes auf ein bischöfliches Amt einzunehmen gewagt habe.[1]) Dieser Angriff auf Wulfad wurde von der Synode, einer ansehnlichen Versammlung von 7 Erzbischöfen und 28 Bischöfen, mißbilliget und zurückgewiesen, der im dritten Schriftstücke enthaltene Vorschlag aber angenommen und zum Beschluße erhoben. Papst Nikolaus nahm diesen Beschluß durchaus nicht mit Befriedigung auf. Er rügt, daß die Synode die Rechtsgiltigkeit des Soissoner Concils von a. 853 behaupte, da doch die Acten desselben gar nie nach Rom gesendet, der Bericht über ihre Verhandlungen aber nur ganz bedingnißweise (nämlich mit der Clausel: Si ita est) von Nikolaus und seinem Vorgänger Benedict approbirt worden sei. Die gegenwärtige Synode aber sei ihrer Aufgabe und Bestimmung völlig aus dem Wege gegangen, indem sie weder die Kleriker feierlich restituirt, noch auch die actenmäßige Darlegung der Gründe, aus welchen sie dieß unterließ, dem Papste zugesendet habe. Demzufolge müsse die Sache nochmals geprüft werden; der dem Papste bekannt gegebene Wunsch der Synode nach einer förmlichen Restituirung Wulfads und seiner Genossen sei eine rechtswidrige Formlosigkeit, die Sache derselben soll vielmehr unter Wahrung der exceptio spolii nochmals untersucht und binnen Jahresfrist entweder der bündige Beweis ihrer rechtmäßigen Entsetzung oder die bündige Erklärung, daß sie nicht aus Gnade sondern von Rechtswegen zu restituiren wären, nach Rom gelangen. Unterbliebe dieß, so wäre anzunehmen, daß nicht nur jene Kleriker, sondern auch Ebbo, durch den sie geweiht worden waren, widerrechtlich entsetzt worden sei — ein Umstand, welchen außer Hincmar eigentlich ohnehin niemand in Zweifel ziehe. In einem Briefe an Hincmar fügt übrigens Nikolaus

---

[1]) Von Wulfad als Erzbischof von Bourges existirt eine Epistola pastoralis ad parochos et parochianos suos (c. a. 890). Abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 121, p. 1135.

noch bei, daß ihm aus dem Zugeständniß der widerrechtlichen Entsetzung Ebbo's kein Nachtheil erwachsen soll. Es ließ sich erwarten, daß Hincmar zu einem solchen Geständniß sich nicht verstand; er blieb in seiner, übrigens höchst ehrerbietigen Antwort an Nikolaus dabei, daß nach dem im fränkischen Reiche geltenden kirchlichen Rechte mit Ebbo rechtmäßig verfahren, von einer Anordnung des Papstes Leo IV. aber betreffs Wiederaufnahme der auf der Synode von Soissons 853 gepflogenen Untersuchungen in Gallien nichts bekannt geworden sei. Auf der nach dem Willen des Papstes im nächsten Jahre 867 zu Troyes zusammentretenden Synode hatte nun Hincmar allerdings einen schwierigen Stand. Man producirte einen Brief Gregor's IV., dem zufolge Ebbo's Verurtheilung zu Diedenhofen verworfen, seine Restitution a. 846 gebilliget und ihm schließlich die Annahme eines anderen Bisthums gestattet worden wäre; Rothad legte Zeugniß dafür ab, daß Ebbo bei seiner Restitution von seinen Suffraganen als rechtmäßiger Bischof anerkannt worden sei. Die Synode einigte sich letztlich in dem Beschluße, an den Papst die Bitte zu richten, daß künftighin kein Bischof mehr ohne Beiziehung des apostolischen Stuhles abgesetzt werden könne. Dieser Beschluß klingt wie eine zustimmende Antwort der fränkischen Bischöfe auf die oben angeführten Worte, die Nikolaus bei der endgiltigen Erledigung der Rothad'schen Angelegenheit an sie gerichtet hatte. Im Übrigen tritt das Synodalschreiben an den Papst für die Richtigkeit der Angaben Hincmar's über Ebbo's Absetzung und für die Rechtmäßigkeit des Beschlußes der Synode von a. 853 ein, und gab damit die Absicht zu erkennen, die streitige Angelegenheit in jener Weise beizulegen, wie es die Rücksicht auf die hervorragende Persönlichkeit Hincmar's, unstreitig des bedeutendsten Mannes der fränkischen Kirche damaliger Zeit, schon aus Gründen des Anstandes forderte, und ohne Zweifel auch den Intentionen des Papstes Nikolaus entsprach. Dieser ließ noch vor der Eröffnung der Synode von Troyes Hincmar ein an die gallischen Bischöfe gerichtetes Schreiben zugehen, in welchem er die Mitwirkung derselben in dem durch Photius' Auftreten hervorgerufenen geistigen Kampfe in Anspruch nahm, und nebenbei auch noch im Besonderen mit Hincmar's Erledigung

der Wulfad'schen Sache sich einverstanden erklärte. Wir wissen bereits, daß Hincmar die von Nikolaus in Anspruch genommene Mitwirkung in bester Weise zu ermöglichen bemüht war;[1]) Nikolaus aber war, als er jenes Schreiben an Hincmar gelangen ließ, schon dem Abschluße seiner irdischen Wirksamkeit nahegerückt, die Benachrichtigung über die Vorgänge auf der Synode traf ihn nicht mehr unter den Lebenden.

Für Hincmar war der Kampf um die Wahrung der kirchlichen Metropolitanverfassung gegen das neuaufkommende Recht zur Lebensidee geworden, und so sehen wir ihn denn auch nach Nikolaus' Tode denselben weiter fortsetzen. Einen nächsten Anlaß hiezu gab ihm sein eigener Neffe Hincmar von Laon, dem er nach dem Tode des Pardulus von Laon die Nachfolge im Bisthum und andere Gunsterweisungen des Königs erwirkt hatte. Der noch jugendliche Neffe begann seinem Oheim die unkluge verwandtschaftliche Gönnerschaft durch Mißachtung der Befugniße, die derselbe als Metropolit in Anspruch nahm, zu vergelten, und reizte auch den König, indem er einem Vasallen desselben ein früher verliehenes Beneficium entzog. In Folge dessen entzog ihm der König nicht nur die verliehenen Beneficien, sondern auch die Einkünfte des Bisthums. Wegen Letzterem glaubte Hincmar von Rheims für seinen Neffen eintreten zu müssen und richtete an den König eine Denkschrift,[2]) deren Ton darnach angethan war, den König zu beleidigen, und auch wirklich beleidigte. Gleichwol ließ sich der König zur Restituirung der dem Bischof von Laon entzogenen Güter bewegen. Inzwischen hatte aber dieser sich an den Papst gewendet, und sich um eine Verhaltungsnorm für künftige Conflicte in Betreff der Beneficialvergebung von Kirchengut erbeten, speciell aber auch noch die Erlaubniß, ein auf Wunsch des Königs verliehenes Beneficium wieder einzuziehen. Er hatte bereits die Erlaubniß hiezu zugestellt erhalten, während sein Oheim auf dem Reichstage zu Pistes ihn vor dem König vertheidigte; nachdem der Reichstag auseinander gegangen war, ließ er dem Oheim die empfan-

---

[1]) Siehe oben S. 169.

[2]) Quod in judiciis publicis causæ episcoporum discuti debeant.

genen päpstlichen Briefe zugehen. Dieser unterließ die ihm vom Papste aufgetragene Excommunication über den die Rückgabe des verliehenen Beneficiums verweigernden Grafen auszusprechen: demzufolge versuchte der Laoner Bischof es durch Anwendung von Gewaltmitteln zurückzubekommen. Dadurch forderte er abermals das Einschreiten des Königs heraus, und nochmals tritt der Oheim für ihn ein, um die Verurtheilung durch das geistliche Synodalgericht von ihm abzuwenden, während der König den Bischof wegen Auflehnung gegen die Staatsgewalt in Haft nehmen ließ. Hincmar von Laon ordnete für den Fall seiner Gefangensetzung die Verhängung des Interdictes über die Laoner Diöcese an. Der Oheim setzte diese Anordnung außer Kraft und stellte den Neffen überdieß wegen seiner Appellation nach Rom zur Rede. Dieser mußte sich, nachdem er eine kurze Haft bestanden hatte, für den Augenblick fügen, und begleitete mit seinem Oheim den König auf dem Heerzuge nach Lothringen, dessen sich Karl der Kahle nach Lothar's II. Tode im Herbste des J. 869 bemächtigte. Kaum aber war dieser Zug vorüber, so entbrannte der Streit zwischen Neffen und Oheim. Der Neffe beschwerte sich über die Aufhebung des Interdictes, verlangte Widerrufung derselben, und händigte dem Oheim eine Zusammenstellung von Gesetzesstellen ein, welche im Allgemeinen die Unrechtmäßigkeit des von letzterem gegen ihn als Bischof eingehaltenen Benehmens darthun sollten. Die Gesetzesstellen waren größtentheils aus Pseudoisidor und den sogenannten Capiteln Angilram's, einer dem ersteren verwandten Arbeit geschöpft, daneben fanden sich auch einige ächte ältere und jüngere Stücke. Der Oheim begnügte sich vorläufig mit der Erwiederung, daß die von seinem Neffen producirten Gesetzesstellen mit anderen päpstlichen Decretalen in Widerspruch stünden, und schärfte ihm die gebührende Unterordnung unter die Auctorität des Metropoliten ein. Es kamen aber nach der Rückkehr beider in ihre Diöcesen sofort allerlei Reibungen vor, in welchen eben so sehr die empfindliche Reizbarkeit des seine Metropolitanrechte eifersüchtig wahrenden älteren Hincmar, als auch die Widerwilligkeit des jüngeren, selbe zu respectiren, sich kundgab. Auf der Synode zu Attigny (a. 870) legte Hincmar der Ältere eine ausführliche Widerlegung der von

seinem Neffen ihm im Vorjahr eingehändigten Gesetzescompilation vor.[1]) Er war hier zum ersten Male in die Lage versetzt, sich umständlich und ausführlich über Pseudoisidor zu äußern. Der Standpunct, welchen er demselben gegenüber einnahm, war kein allzugünstiger, da er wenigstens im Ganzen und Großen die Aechtheit der Pseudoisidorischen Decretalen anerkennt, und demnach nur durch das Mittel einer geschickten Auslegung sein eigenes kirchenrechtliches System zu wahren vermag. Ein allgemeiner Grundsatz seiner Auslegung ist dieser, daß man zwischen den vornicänischen und späteren Decretalen der Päpste unterscheiden müsse; die feste Norm für die kirchlichen Verhältnisse ist durch die allgemeinen Concilien geschaffen worden, die ihnen vorausgegangenen Decrete der Päpste können, so angemessen für ihre Zeit sie immerhin gewesen sein mögen, doch nur insofern, als sie durch die Bestimmungen der Concilien bestätigt worden, eine für alle Zeit unverbrüchliche Geltung behaupten. Ein bereits von Nikolaus I. gegen ihn urgirter Ausspruch Leo's I. über die unverbrüchliche Verbindlichkeit dessen, was seine Vorgänger de ecclesiasticis ordinibus et de canonum disciplina angeordnet hätten, besagt nach Hincmar, daß nur diejenigen päpstlichen Decretalen, welche mit älteren Verordnungen d. i. mit den Beschlüßen der heiligen Synoden übereinstimmen, bindende Kraft haben. Unter diesen Synoden wird nun keine höher und beredter gepriesen, als jene zu Nicäa, indem diese den Metropoliten die Zusammenberufung von Provinzialconcilien ausdrücklich befiehlt, ihnen eine amtliche Gewalt über die Bischöfe des Metropolitansprengels zutheilt, und keines bischöflichen Rechtes, weder der evocatio noch der appellatio gedenkt. Umgekehrt bestätigt aber der in der (Pseudo-)Isidorischen Gesetzessammlung angeführte (unächte) Ausspruch des Papstes Hormisdas die von den Concilien den Metropoliten zuerkannten Rechte, indem er den Metropoliten befiehlt, darüber zu wachen, daß die Beschlüße der Synoden als Maßstab für Recht und Unrecht, Erlaubtes und

---

[1]) Opusculum 55 Capitulorum adversus Hincmarum Laudunensem. Ausführlicher kritischer Auszug aus dieser Schrift bei v. Noorden Seite 269—283.

Unerlaubtes geachtet werden. Der Beschwerdeführer habe den rügenswerthen Fehler begangen, päpstliche Verordnungen bruchstückweise und aus dem Contexte herausgerissen vorzuführen unter absichtlicher Weglassung dessen, was für seine Zwecke nicht taugt. Er übersehe namentlich, welch hohe Prärogative gerade in den päpstlichen Decretalen der Isidorischen Sammlung dem Rheimser Stuhle zugewiesen werden. Der Papst Hormisdas zuerkennt dem Rheimser Metropoliten den Primat Galliens und das Recht Concilien zu berufen; die vom Papst Pelagius aufgestellte Bedingung, daß ein Metropolit, um die Primatialwürde ansprechen zu können, 10 bis 11 Suffraganbischöfe unter sich haben müsse, treffe genau beim Rheimser Metropolitenstuhle zu. Im Übrigen verwahrt sich Hincmar dagegen, daß er selber die Primatialwürde anstrebe; es genügt ihm, wenn seine durch die allgemeinen Concilien festgestellten Metropolitenrechte unangefochten aufrecht erhalten bleiben. Zu diesen Rechten gehört aber namentlich das Oberaufsichtsrecht über die Kirche von Laon, die nicht etwa gleich den übrigen Suffraganbisthümern ein ursprünglicher Bischofssitz, sondern erst durch den heiligen Remigius von der Rheimser Diöcese abgezweigt worden, und deßhalb mehr als die anderen Bisthümer von der Rheimser Kirche abhängig sei.[1]) Hincmar der Jüngere hatte unter anderem auch auf den von Nikolaus I. in einem Briefe an Kaiser Michael citirten 9. Canon des Chalcedonensischen Concils Bezug genommen, welcher den Exarchen als die Instanz bezeichnet, vor welche der

---

[1]) Wir werden im nächsten Capitel Hincmar von Rheims als Hagiographen kennen lernen, haben aber bereits eines, aus seiner Vita S. Remigii unter dem Titel Vita S. Genebaudi separat abgedruckten Capitels (siehe Acta SS. Bolland., 5. Sept.) zu gedenken, in welchem die dem Rheimser Metropoliten über den Bischof von Laon zustehenden Rechte recht eindringlich und drastisch auf historischem Wege erhärtet werden. Genebaudus, erster Bischof von Laon, hätte sich wiederholt durch sündhaften Umgang mit Weibern versündiget, dann aber reumüthig und bußfertig der von seinem Metropoliten, dem hl. Remigius über ihn verhängten Disciplin unterworfen, wodurch er sich zum Range eines kirchlichen Heiligen emporgearbeitet habe. Schriftliche Urkunden für dieses naive Plaidoyer zu Gunsten der Rheimser Metropolitengewalt hat Hincmar nicht anzuführen.

Streit eines Klerikers mit dem Metropoliten zu bringen sei. Papst Nikolaus glaubte unter dem Exarchen den Papst verstehen zu müssen. Da aber neben dem Papste auch der Patriarch von Constantinopel als zuläßige Instanz bezeichnet wird, so behauptet Hincmar der Ältere, daß die Verwerfung des Canon 28 des Concils durch Leo I. auch die Verwerfung des Canon 9 als unvermeidliche Folge nach sich ziehe, da die Gründe der Verwerfung dieselben seien. Bezüglich der von Pseudoisidor dem Concil von Nicäa unterschobenen Canones und ihrer fingirten Bezeugung durch die Päpste Julius und Felix suchte er den Beweis zu erbringen, daß das Concil nur 20 Canones veröffentlicht habe, und meint, daß bei den übrigen, die Pseudoisidor anführt, Betrug im Spiele sein müsse. Sicherer und entschiedener äußert er sich über die von seinem Neffen gleichfalls benützten Capitula Angilrami, deren Aechtheit und Giltigkeit er offen und unverholen in Abrede stellt, da einzelne Sätze derselben in schreiendem Widerspruche zu allem kanonischen Rechte stünden; abgesehen davon, daß andere Capitel dieser Sammlung dem Beschwerdeführer höchst ungünstig lauten und sein letztes Auftreten unbedingt verurtheilen.

Die Synode verpflichtete Hincmar den Jüngeren zu einer Erklärung, in welcher er dem König Gehorsam, dem Metropoliten die schuldige Unterwerfung angeloben mußte. Dafür begehrte er als Gegenleistung, daß der Metropolit von Rheims die Privilegien der Laoner Kirche anerkenne. Da diese Forderung abgewiesen wurde, entwich er heimlich unter Hinterlassung eines Briefes, in welchem er seinen Oheim aufforderte, seine Appellation an den Papst beim König zu unterstützen, widrigenfalls er dem Metropoliten den Gehorsam kündigen würde. Dem König, der ihn wegen seiner Flucht zur Rechenschaft vor sich forderte, antwortete er, er sei durch Fieber am Erscheinen verhindert, verlangte aber zugleich Urlaub zur Reise nach Rom. Der König meinte, ein Mann, den das Fieber von einer so weiten Reise nicht abhalte, sei wol in der Lage, den Urlaub sich persönlich zu holen. Ein abermaliger Streit wegen einer Beneficiumsangelegenheit, in welcher sich der Bischof von Laon den Wünschen des Königs nicht fügen will, veranlaßt ihn, da der Oheim für ihn nicht eintreten will,

sich zum König zu verfügen, um eine Vermittelung anzubahnen. Er läßt sich vom Könige vor weltliche Richter stellen, die von ihm bestochen zu seinen Gunsten entscheiden. Auf die wiedergewonnene Gunst des Königs vertrauend, läßt er nunmehr dem Oheim eine Erwiderung auf das der Synode zu Attigny vorgelegte Werk desselben zugehen,[1]) in welchem er für die Echtheit und Beweiskraft der Pseudoisidorischen Decretalen, und namentlich auch für die Gültigkeit der interpolirten Nicänischen Canones eintritt, und den Widerspruch der Ausführungen des Oheims mit den Äußerungen des Papstes Nikolaus in seinem Schreiben von a. 865 an die gallischen Bischöfe hervorhebt.

Hincmar der Jüngere mochte hoffen, daß er im Streite mit seinem Oheim siegen werde. Ein Vorgang auf der Synode zu Compiegne führte eine Katastrophe herbei, die ihn unmittelbar ins Verderben zog. Auf dieser Synode beantragte der Metropolit Hincmar auf Wunsch des Königs Karl die Excommunication gegen die Theilnehmer der Empörung Karlmanns, des Sohnes des Königs. Der jüngere Hincmar entfernte sich, ehe das Urtheil zur Unterschrift vorgelegt wurde, und weigerte sich, obwol mehrmals vom Metropoliten aufgefordert, seine Unterschrift nachträglich beizufügen. Der König lud ihn vor sich, auf daß er sich vom Verdachte der Untreue reinige. Hincmar rückte mit einer bewaffneten Schaar gegen Servais, den Aufenthaltsort des Königs, wodurch er natürlich den Verdacht des Königs vergrößerte, ohne der Macht des Königs gewachsen zu sein. Der König veranlaßt, daß ihn die Synode von Tousi (a. 871) vor sich ladet; Hincmar will der Vorladung nicht Folge geben, weil er nach Rom appellirt habe. Aber auch der Oheim tritt als Kläger gegen den Neffen auf, und will, daß derselbe nunmehr über Alles, was er seit Langem gefehlt, endgiltig gerichtet werde. Einer der Anklagepuncte war die Benützung falscher Decretalen, welche der Angeklagte sich gestattet habe. Hincmar der Jüngere erscheint endlich vor der Versammlung, aber nur um zu erklären, daß er ihr nicht Rede stehen wolle. Der Oheim beruft sich bezüglich des von seinem

---

[1]) Siehe Migne's Patrolog. lat. tom. 124, p. 1027 ff.

Neffen behaupteten und vertheidigten unbeschränkten Appellationsrechtes auf die Beschlüße der Synode von Sardica, welchen gemäß die auf den Antrag der Metropoliten eingehende Versammlung die Absetzung des Bischofes von Laon unter Vorbehaltung der päpstlichen Genehmigung beschließt. Der schwache Nachfolger des großen Nikolaus, Papst Hadrian II., auf dessen Schutz der jüngere Hincmar gerechnet hatte, war unvermögend, ihn zu retten. Hincmar der Ältere erklärte dem Papste in einem, in des Königs Namen abgefaßten Briefe, daß es mehr als eine bloße Anmaßung, daß es eine Eingebung der Hölle sei, wenn verlangt werde, daß ein Verbrecher gegen die königliche Krone nach Rom geschickt werden müsse, um es darauf ankommen zu lassen, ob er daselbst schuldig befunden werde oder nicht. Die Androhung des päpstlichen Bannes wird mit der Erklärung beantwortet, daß die Gewalt des heiligen Petrus zu binden und zu lösen nur dann gelte, wenn von ihr ein rechtmäßiger und vernünftiger Gebrauch gemacht werde. Daß man das Bemühen, die Untersuchung der Sache des Laoner Bischofes nach Rom zu verlegen, für unkanonisch halte, war schon in dem Briefe der Synode an den Papst bemerkt worden; der königliche Brief aber enthält eine allgemein lautende und principielle Verwahrung gegen alles, was über die heiligen Schriften und Decretalen der orthodoxen Päpste hinausgehend von irgend jemand erdichtet oder zusammengestoppelt werde. Hadrian gab nach, und gestattete die Wiederaufnahme der Untersuchung durch eine fränkische Synode, ohne daß jedoch eine solche berufen worden wäre; hatte doch König Karl dem Papste schon in einem früheren Briefe entschiedenst erklärt, daß, so lange er König sei, Hincmar niemals als Bischof restituirt werden dürfe. Das Loos des Letzteren gestaltete sich nachträglich noch trauriger; als Theilnehmer an einer Auflehnung wider den König traf ihn das Loos der Blendung. Eine theilweise Genugthuung wurde ihm auf der Synode von Troyes a. 878 zu Theil, die bei Papst Johann VIII. so viel erwirkte, daß ihm die Erlaubniß, das priesterliche Opfer zu feiern, und ein Antheil an den Einkünften des bereits durch einen Nachfolger besetzten Laoner Bisthums eingeräumt wurde.

Man muß bedauern, daß der greise fromme Hadrian[1]) in dieser Art gegen seinen Gegner Hincmar den Kürzeren zog; er würde wol gethan haben, sich über den Mann, den er gegen den Rheimser Metropoliten zu schützen sich berufen fühlte, etwas genauer informiren zu lassen, und insgemein etwas mehr Ruhe und Zurückhaltung zu behaupten. Übrigens war diese Angelegenheit mit einer anderen verquickt, welche die im Interesse Hincmar's als Rheimser Metropoliten gelegene Aneignung Lothringens durch Karl den Kahlen betraf. Papst Hadrian trat für das Erbrecht des Kaisers Ludwig II. auf das durch den Tod Lothar's II. erledigte Reich ein; die Succession Ludwigs II. im Reiche seines Bruders entspreche der Verfügung Lothars I., und sei durch eidliche Anerkennung der Brüder Lothars sichergestellt. Als die Legaten Hadrians mit dieser Wahrung des Successionsrechtes Ludwig's II. im Herbst a. 869 bei Karl dem Kahlen eintrafen, war dieser bereits im factischen Besitze Lothringens. Hincmar, der mit Karl's raschem Zugreifen ganz einverstanden war, salbte den König in der Kathedrale zu Metz mit jenem heiligen Öle, welches nach seiner Versicherung bei der Taufe Clodwig's zu Rheims dem heiligen Remigius eine Taube vom Himmel zur Salbung des ersten christlichen Frankenkönigs hergebracht. Indem er sich entschuldigte, bereits ordnend in die Verhältnisse eines fremden Kirchensprengels (Metz war dem Trierer Erzbischof untergeordnet) eingegriffen zu haben, bemerkte er, daß Rheims und Trier von Alters her gleichberechtigte Schwestern auf dem Boden Belgiens seien, jedoch so, daß derjenige der beiden Metropoliten, welcher früher geweiht worden wäre, den Vorrang vor dem anderen hätte. Bei der gegenwärtigen Vacanz des Trierer Metropolitenstuhles falle ihm sonach von selber und zeitlebens der Vorrang vor Trier und die suppletive Ausübung der dem Trierer Metropoliten zustehenden Synodalacte zu. Hincmar empfieng von dem nachträglich gekommenen Legaten des Papstes ein Schreiben Hadrians, der den Metropoliten seines besonderen Vertrauens versicherte und ihn angieng, in der lotharingischen Angelegenheit durch sein Wort die Könige und Großen im

[1]) Vgl. über die Persönlichkeit desselben Dümmler Gesch. d. ostfränk. Reiches I, S. 662 f.

Zaume zu halten, indem Jeden, der das Erbe Lothars widerrechtlich an sich reiße, der Bann treffen würde. Hincmar machte die Legaten glauben, daß er auf die Intentionen des Papstes, eingehe, ließ aber das Schreiben Hadrians unbeantwortet; der Papst hierüber gekränkt und auch mittlerweile über Hincmars Verhältniß zur Besitznahme Lothringens informirt, machte ihm über sein Verhalten ernste, strenge Vorwürfe. Hincmar erwiederte die Vorwürfe des Papstes mit einem Briefe, in welchem er ausführte, daß dem Papste das Recht, König Karl wegen der Eroberung Lothringens aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen, gar nicht zustehe, und auch niemand von Jenen, die Hincmar befragt, an ein solches Recht glaube, daß das Verhalten des Papstes ohne alle Präcedenzfälle sei, wol aber Beispiele päpstlicher Billigung von Eroberungszügen fränkischer Herrscher vorlägen. Bezüglich der Drohung des Papstes, im schlimmsten Falle selber nach Frankreich zu kommen, um persönlich die Dinge zu ordnen, erinnert Hincmar an Gregor IV., der mit weniger Glanz, als er von Rom nach Frankreich gezogen, wieder nach Rom zurückgekehrt sei. Daß man sich den Besitz der Herrschaft von Gott erbitten müsse, wollen die weltlichen Großen, die das Schwert führen, nicht einsehen; sie fragen vielmehr, weßhalb es nicht gelinge, die Raubeinfälle der Normannen durch Gebet abzutreiben. Sie sagen weiter, daß der Papst nicht zugleich Bischof und König sein könne, auch seine Vorfahrer sich nur um die Angelegenheiten der Kirche, nicht aber um jene der Staaten gekümmert hätten, und zeigen sich auch höchst empfindlich gegen die Antastung der von früheren Päpsten stets geachteten Rechte der Könige. Ob wol Hincmar, wenn er Hadrian's Stelle eingenommen hätte, eben so gedacht, oder eine solche Sprache aus dem Munde eines Bischofes gegen ihn geduldet hätte? Und ob es ihm mit seiner Überzeugung von der unantastbaren Souverainetät der weltlichen Herrscher wirklich so ganz Ernst war? Wie ganz anders hatte Hincmar, allerdings bei einem Anlaße, der seinem patriotischen Muthe Ehre machte, zusammt den übrigen gallischen Bischöfen gegenüber Ludwig dem Deutschen gesprochen, als dieser a. 858 in das Reich seines Bruders eingefallen war und nahe daran schien, der Herrschaft sich vollkommen zu bemächtigen. Die Bischöfe der Kirchenprovinzen

Rheims und Rouen versammelten sich, statt auf dem von Ludwig nach Rheims entbotenen Reichstage zu erscheinen, in Quiercy, und einigten sich über eine an Ludwig gerichtete Denkschrift, in welcher sie Ludwigs Aufforderung, nach Rheims zu kommen, als unmöglich und verächtlich zurückwiesen, ihm Vorwürfe darüber machten, daß er nicht, wie sie ihn wiederholt ermahnt hatten, zu einer freundschaftlichen Verständigung mit seinem Bruder Karl zusammengekommen. Sie mahnen ihn, den Thronräuber und Landesverwüster, an die Schrecken des letzten Gerichtes, machen ihn verantwortlich für die Räubereien und Gräuelthaten seiner Kriegsschaaren, insbesondere aber für die Beeinträchtigung und den Raub kirchlicher Güter, ein Verbrechen, für welches Karl Martell nach dem Zeugniß des Bischofes Eucherius von Orleans in den Flammen der Hölle büße. Sie mahnen Ludwig, die weltlichen Großen des Landes, die in der allgemeinen Verwirrung das Recht mit Füßen getreten und deßhalb excommunicirt worden seien, zur Kirchenbuße zu verhalten, um die bischöfliche Absolution zu erlangen; Ludwig selber und Alle, die sich durch Gemeinschaft mit ihnen befleckt, seien der Kirchenbuße verfallen. Ferne sei es, dem Ernst und Nachdruck der sittlichen Mahnungen, welche die Bischöfe Galliens, von Hincmar befeuert, dem Landesräuber zugehen ließen, die volle sittliche Anerkennung versagen oder schmälern zu wollen; aber es muß zugleich auch constatirt werden, daß Hincmar der bischöflichen Synode ein Excommunicationsrecht gegen weltliche Herrscher zuschreibt, das er später dem Papste Hadrian in einem analog erscheinenden Falle grundsätzlich abspricht. Wenn ferner Hincmar in seinem Briefe an Hadrian für die souveraine Unabhängigkeit des Königs Karl vom Papste eintrat, so stimmt dieß nicht zu dem Rechte der Mahnung, das er öfter als einmal für die Landesgeistlichkeit dem Herrscher gegenüber in Anspruch nimmt; es fällt ihm nicht bei, daß der Herrscher eine Kritik seiner Regentenhandlungen eher vom Oberhaupte der allgemeinen Kirche, als von den Bischöfen seines Landes und Reiches dulden könne. Auf der Synode zu Savonnieres, welche nach Abwendung der Gefahr von a. 859 gehalten wurde, nehmen die Bischöfe von dem restituirten König Karl das Bekenntniß hin, daß er als gesalbter König in keiner Weise ent=

thront werden konnte, mindestens nicht sine audientia et judicio episcoporum, quorum ministerio in regem sum consecratus — sagt Karl.[1]) Er nennt die Bischöfe die Throne Gottes, durch sie beschließe Gott seine Strafurtheile, ihren väterlichen Zurechtweisungen und Castigationen wisse er sich unterthan. Man kann nicht sagen, daß Hincmar dieses Bekenntniß seines Königs nicht als richtig und der gottgestifteten christlichen Lebensordnung gemäß angesehen hätte. Wenn er nun, wie er gleichfalls oft genug betheuert, den Papst als den Höheren über sich ehrte, wie konnte er demselben absprechen, was er sich und seinen Mitbischöfen zuerkannte? Man kann sich demzufolge nicht wundern, wenn er auf der Synode von Troyes a. 878 vor Papst Johann VIII. sich über die gegen ihn erhobene Beschuldigung, dem Nachfolger Petri keinen höheren Grad geistlicher Würde zuzuerkennen, als er sich selber in seiner erzbischöflichen Eigenschaft zuschreibe, zu verantworten hatte.

Papst Johann VIII. mag die Hoffnung gehegt haben, in Verbindung mit Karl dem Kahlen, der ihm nach Ludwig's II. Tode für die Erhebung zur Kaiserwürde sich verpflichtet fühlte, den Widerstand Hincmars gegen die strictere Unterordnung der gallischen Kirche unter Rom endgiltig zu brechen. Als Mittel hiezu sollte die Erhebung des Ansegisus von Sens zum Primaten der gallischen Kirche dienen, welche auf der Synode zu Pontion a. 876 inaugurirt wurde. Natürlich wurde damit Hincmar auf das empfindlichste berührt, und es ist ohne Zweifel seinem Einfluße zuzuschreiben, daß mit Ausnahme Frotars von Bordeaux die übrigen Metropoliten gegen die Anerkennung des Ansegisus sich entschieden sträubten. Indeß wurde, wie Hincmar selber indirect zugesteht, der Wille des Kaisers durchgesetzt, und die Erhebung des Ansegisus den versammelten Mitgliedern der Synode als vollzogene Thatsache verkündet. Hincmar natürlich anerkannte diese Thatsache nicht und behauptete die Rechtsungiltigkeit derselben schon aus dem Grunde, weil der Synode das Recht der freien Prüfung derselben versagt worden sei. Hierüber, wie über die sachliche Unzulässigkeit

[1]) Im libellus proclamationis adversus Wenilonem (Wenilo von Sens, der sich an Ludwig den Deutschen bei dessen Einfalle förmlich angeschlossen hatte).

der Übertragung der Primatialwürde auf den Metropolitenstuhl zu Sens ergieng sich Hincmar nach Beendigung der Synode in einem an die gallischen Bischöfe gerichteten Memorandum.[1]) Er erklärt, daß die Einführung einer neuen Würde, durch welche die altkirchlichen, auf allgemeinen Synoden festgestellten Rechte der Metropoliten geschmälert und beeinträchtiget würden, unkanonisch und gesetzwidrig sei; er behauptet, daß die ältere Kirche das Primatialinstitut nicht gekannt habe, und daß, wenn da der Name Primas vorkomme, derselbe mit der Benennung Metropolit gleich oder identisch sei. Metropolit oder Primas in altkirchlichem Sinne sei derjenige, dessen Erhebung auf einen erzbischöflichen Sitz sich unabhängig von der Genehmigung eines anderen Metropoliten vollzieht, der ferner durch das Pallium ausgezeichnet wird und die Befugniß hat die Suffragane seines Kirchensprengels zu ordiniren. Die Antastung der Unabhängigkeit eines ächten Metropoliten durch einen anderen sei nach Papst Leo eine häretische Auflehnung wider die heilige Synode von Nicäa; eine derartige Neuerung könne demzufolge nimmermehr durch den apostolischen Stuhl sanctionirt werden. Papst Symmachus habe zwar den Cäsarius von Arles als Primaten über Gallien und Spanien bestätiget, jedoch unter Vorbehalt der älteren Privilegien der einzelnen Kirchen beider Länder. Wenn die Päpste seither dennoch hin und wieder Vicare aufgestellt hätten, so seien dieselben jederzeit mit beschränkten Vollmachten ausgerüstet gewesen, und hätten nicht so sehr hierarchische Rechtsbefugniße, denn vielmehr ein geistliches Hirtenamt ausgeübt. Die päpstlichen Vicare achteten insbesondere jederzeit das Recht und den Vorrang des ältesten (d. h. am längsten geweihten) Metropoliten des Landes; zur Aufstellung von Vicaren gaben in der Regel nur außergewöhnliche Nothstände und Zerrüttungen kirchlicher Verhältniße Anlaß, mit deren Erlöschen dann auch jene Vicariate wieder erloschen. Die Rheimser Kirche ist durch den Papst Benedict ihrem Erzbischof Hincmar zur selbständigen Verwaltung übergeben, seine Gerichtsbarkeit über die Bischöfe der unmittelbaren Oberaufsicht des Papstes unterstellt worden; ein ähnliches Privi-

---

[1]) Ad episcopos de jure Metropolitarum.

legium wurde unter Innocenz I. dem Erzbischof Victricius von Rouen zu Theil. Papst Benedict habe jeden Rheimser Erzbischof mit dem Anathem bedroht, der sich mit Umgehung des apostolischen Stuhles einem anderen Schiedsrichter unterwerfen würde. Daraus ergibt sich die stillschweigende Schlußfolgerung, daß es Hincmar sein kirchliches Gewissen verbiete, sich dem Metropoliten von Sens als päpstlichem Vicar zu unterwerfen.

Nur zu oft drängt sich bei Hincmar's eifervollen Ausführungen kirchlicher Rechtsfragen die Wahrnehmung auf, daß die Rechtsfrage für ihn zugleich auch eine Machtfrage und eine Frage persönlichen Interesses ist. So fällt sein Auftreten gegen den Bischof Actard auf,[1]) der durch Einfälle der Britonen und Normannen von seinem Bischofssitze zu Nantes vertrieben durch die Synode von Tousi (a. 871) dem Papste Hadrian für den erledigten Metropolitenstuhl zu Tours empfohlen worden war und denselben wirklich mit des Papstes Genehmigung erhielt. Hincmar, der anfangs selber die Transmigration Actard's bevorwortet hatte, erklärt deßhalb dieselbe mißbilligen zu müssen, weil sich nachträglich herausstellte, daß Actard auf eine mögliche Wiederaufrichtung des zerstörten und verwüsteten Bischofssitzes rechne, und sodann mit Zustimmung des Papstes beide Bisthümer zu behalten gedenke, was durchaus gegen die Canones sei und von Habgier und Gewinnsucht zeuge. Da über den persönlichen Charakter Actards nichts näheres bekannt ist, so läßt sich nicht beurtheilen, in wie weit Hincmar zu einem solchen Auftreten sich moralisch berechtigt fühlen konnte; man kann sich aber des Gedankens nicht erwehren, daß Hincmar in Erinnerung an den Hildesheimer Episcopat seines Vorgängers Ebbo ein leidenschaftliches Interesse hatte, gegen Actard's Transmigration zu protestiren. Man wird in dieser Vermuthung bestärkt, wenn er sein heftiges Auftreten damit erklärt, daß er nachträglich, nachdem er und die Synode dem Papste den vertriebenen Bischof empfohlen hatten, von einem Freunde um die rechtliche Seite des vorliegenden Falles befragt worden sei, während er früher wahrscheinlich angenommen hatte, daß hier ein durch die Gesetze nicht vorgesehener

---

[1]) De translationibus episcoporum contra Actardum Nannetensem.

außergewöhnlicher Fall vorliege, bei welchem die Erwägungen der Billigkeit in Anwendung kommen.

Hincmar glaubt Actard's Handlungsweise nicht schärfer brandmarken zu können, als indem er auf sie anwendet, was Pseudoisidor den Papst Damasus über die Chorbischöfe sagen läßt.[1]) Daß Hincmar dem Institute der Chorbischöfe nicht freundlich gesinnt sei, gab er in seinem Verhalten gegen den unglücklichen Gottschalk kund; unter die mancherlei größeren und kleineren Ungesetzlichkeiten, die demselben von seinen Gegnern, darunter Hincmar, zur Last gelegt wurden, gehörte auch diese, daß er während der zehnjährigen Erledigung des Rheimser Bischofsstuhles nach Ebbo's Absetzung sich bei dem Chorbischof Richbold die Priesterweihe erschlichen habe, wobei, wie Hincmar hervorhebt, der Hauptvorwurf gegen Richbold zu erheben war. Das Verbrechen Richbolds bestand darin, daß er durch die Ordination Gottschalks einen Act vornahm, der entweder dem Bischof Lupus von Chalons, weil dieser zeitweilig in des Königs Auftrag die erzbischöflichen Functionen versah, oder dem Bischof Rothad von Soissons, in dessen Sprengel das Kloster Orbais lag, zugestanden hätte. Die in Gallien dazumal um sich greifende Mißstimmung gegen das Institut der Chorbischöfe datirte von den Vorkommnißen her, die sich an die Entsetzung Agobard's und Ebbo's knüpften; ihre Diöcesen wurden während der Sedisvacanz von Chorbischöfen verwaltet, unter welchen mancherlei Unordnungen einrißen, so daß namentlich die Rheimser Diöcese, die am längsten ihres ordentlichen Hirten entbehrte, in einen Zustand trauriger Verwahrlosung gerieth. Was aber die gallischen Bischöfe ganz besonders gegen die Chorbischöfe eingenommen zu haben scheint, war eben jener Weiheact Richbolds; die Chorbischöfe konnten ohne besondere bischöfliche Autorisation nur die unteren Weihen bis zum Subdiakonat hinauf ertheilen. Daher die strengen Maßnahmen des Concils von Meaux a. 845 gegen die Chorbischöfe — Maßnahmen, an welchen namentlich der

---

[1]) Videntur mihi similes esse meretricibus, quæ statim ut pariunt, infantulos suos aliis nutricibus tradunt educandos, ut suam citius libidinem explere valeant.

eben in sein erzbischöfliches Amt eingetretene Hincmar Antheil hatte. Auf der Pariser Synode a. 849 wurde die Absetzung der Chorbischöfe decretirt. Man hat in dieser Stellung der Bischöfe des Rheimser Kirchengebietes gegen das Institut der Chorbischöfe einen der Gründe gefunden, aus welchen man wenigstens die Weiterführung und Vollendung der Pseudoisidorischen Fiction in jenes Kirchengebiet verlegen zu müssen meinte. Dieser Grund für sich allein ist jedoch schon deßhalb nicht stichhaltig, weil in der auf des Mainzer Erzbischofes Otgar Anregung entstandenen Capitulariensammlung des Benedictus Levita sich gleichfalls heftige Äußerungen wider die Chorbischöfe finden. Auf die in der gallischen Kirche gegen dieselben gerichtete Bewegung bezieht sich Hraban in einer kleinen Schrift,[1]) in deren Eingang er erzählt, vernommen zu haben, daß nicht wenige Bischöfe die von Chorbischöfen geweihten Diakone und Presbyter nochmals weihen, nicht minder auch die von denselben consecrirten Kirchen nochmals consecriren. Auch die Gewalt, das Firmungssacrament zu spenden, will man ihnen absprechen. Hraban bedauert dieß tief, da bisher die Chorbischöfe (Landbischöfe) diesen Act unter Zustimmung und im Auftrage der Stadtbischöfe vorgenommen haben, und die nachfolgende Ungiltigkeitserklärung ihrer bischöflichen Weihehandlungen nicht nur innerhalb der geistlichen Welt zu den bedauerlichsten Streitigkeiten und Zerwürfnissen führen, sondern auch dem gläubigen Volke zum großen Ärgernisse gereichen müsse. Hraban steht für die Giltigkeit ihrer Acte ein, und leitet das Institut der Chorbischöfe direct vom Apostel Petrus selber her, in dessen Auftrag Linus und Kletus zu Rom Priesterordinationen vornahmen, während doch nicht sie, sondern Clemens sein Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhle war. Demzufolge ist der Stand der Chorbischöfe ein ältester, höchst ehrwürdiger Stand in der Kirche, dessen Mißachtung den Bischöfen keineswegs zur Ehre gereicht, sondern sie hochmüthig und neidisch erscheinen läßt als solche, die da meinen, allein die Fülle der geistlichen Weihegewalt und Weihegnade in sich zu tragen. Auch Papst

---

[1]) Si liceat chorepiscopis presbyteros et diaconos ordinare cum consensu episcopi.

Nikolaus entschied in einer Antwort auf Hincmar's Anfrage für die Giltigkeit der bischöflichen Weiheacte der Chorbischöfe; das Institut selber aber gieng unter dem Drucke der vereinigten Gegenwirkung der gallischen Kirche und der Pseudoisidorischen Gesetzgebung unter. Während die gallische Geistlichkeit, Hincmar an der Spitze, die unbefugten Eingriffe der Chorbischöfe in die bischöflichen Rechte und das lässige und verderbliche Gebahren derselben rügte, findet Pseudoisidor den gemeinschädlichen Einfluß des Institutes darin, daß es den Bischöfen zur Pflege ihrer Bequemlichkeit dient, indem sie die Lasten der Diöcesanverwaltung auf die Chorbischöfe abwälzen. Diesen doppelseitigen Angriffen vermochte das Institut nicht zu widerstehen; die Verwerfung desselben ist aus Pseudoisidor auch in das Decretum Gratiani hinübergenommen.

Wie Hincmar wegen des Bemühens, die Klagesachen der Bischöfe dem Metropolitangerichte zu entziehen, mit Papst Hadrian im Streite lag, so wegen der Klagesachen der niederen Kleriker mit Papst Johann. Schon auf der Synode zu Pontion a. 876 gaben Bischöfe ihre Unzufriedenheit darüber zu erkennen, daß die päpstlichen Legaten Appellationen von Priestern, die durch das Gericht der Provinzialsynode verurtheilt worden waren, annahmen, und in einzelnen Fällen eine dem Urtheile der Diöcesansynode entgegengesetzte Entscheidung erwirkt wurde. Hincmar klagte laut über den demoralisirenden Einfluß, welchen die Geneigtheit Roms, solche Appellationen anzunehmen, auf den niederen Klerus ausüben müsse. Ein Fall, der seine eigene Diöcese betraf, veranlaßte ihn zur Abfassung seiner Schrift de presbyteris criminosis. Er beruft sich in derselben auf einen in die Capitulariensammlung des Benedictus Levita aufgenommenen Erlaß Karl's d. Gr., in welchem der Kaiser den fränkischen Bischöfen mittheilt, bei Papst Leo III. angefragt zu haben, wie es mit Priestern zu halten sei, die ihre Schuld hartnäckig läugnen; die Antwort des Papstes habe in Bezug auf den bei Verfolgung einer solchen Klagesache zu befolgenden Instanzenzug dahin gelautet, daß die Entscheidung letzter Instanz der unter dem Vorsitz des Metropoliten fungirenden Provinzialsynode zustehe. Der von Hincmar angeführte Erlaß ist un=

ächt,[1]) richtig aber die Behauptung Hincmar's, daß seit Karl d. Gr. wirklich immer die Provinzialsynode als letzte Instanz in derlei Klagesachen gegolten habe. Es gelang Hincmar, auch den nunmehrigen Kaiser Karl den Kahlen für seine Auffassung zu gewinnen, und so ergieng unter des Letzteren Namen[2]) ein von Hincmar abgefaßtes Schreiben nach Rom, in welchem unter Wiederholung der Klage über den, die kirchliche Ordnung und Disciplin so schwer schädigenden Einfluß der von der päpstlichen Kanzlei an schuldbeladene Appellanten leichtsinnig ertheilten Indulgenzbriefe darauf bestanden wird, daß nach kirchlichen Gesetzen den niederen Klerikern eine Appellation von der Provinzialsynode an eine höhere Instanz nicht gestattet sei. Die Unabänderlichkeit bestehender kirchlicher Gesetze und die leichtsinnige Behandlung der Appellationsangelegenheiten der niederen Kleriker in Rom sind also die zwei Hauptinstanzen, aus welchen Hincmar folgert, daß niedere Kleriker gegen eine gerichtliche Entscheidung der Metropolitansynode bei einer höheren Instanz nicht mehr gehört werden dürfen. Die von Hincmar beklagten leichtsinnigen Vergabungen der Indulgenzbriefe aus der päpstlichen Kanzlei wären wol hinweggefallen, wenn Hincmar sich dazu hätte verstehen können, einen im Namen des Papstes handelnden Primaten der gallischen Kirche aufkommen zu lassen. Indeß weder Ansegisus von Sens noch auch der statt dessen a. 878 von Johann VIII. bestellte Rostagnus von Arles konnte gegen den Widerstand der gallischen Metropoliten aufkommen, und die drangvollen Verhältnisse des Papstthums in der damaligen und darauf folgenden Zeit waren auch nicht darnach angethan, derlei Aufstellungen von Vicarien mit Nachdruck aufrecht zu erhalten. Es mußte eben dem Gange der Zeit und der Macht der Verhältnisse vorbehalten bleiben, die oberstrichterliche Auctorität des Papstes zur durchgreifenden Geltung zu bringen. Daß diese nicht, wie Hincmar besorgte, mit frivoler Laxität proceßsüchtige, unbotmäßige oder sittlich verkommene Kleriker in Schutz nehmen, und auch die

---

[1]) Vgl. Noorden S. 340. — Ebendas. ein umständlicher Auszug aus Hincmar's Schrift.

[2]) Caroli II. Imperatoris nomine ad Joannem VIII. Papam de judiciis et appellationibus episcoporum et presbyterorum.

geeigneten Vorkehrungen zur Hintanhaltung von täuschenden Vorspielungen durch derlei Menschen zu treffen wissen werde, durfte und darf man im Voraus als selbstverständlich ansehen.

Wir haben nunmehr die Überschau über die innerkirchlichen Verhältnisse des Frankenreiches im 9. Jahrhundert vollendet, und zugleich auch den Umschwung wahrgenommen, der sich in denselben seit Alcuin's und Karl's d. Gr. Zeiten vollzog. Die Kirche war wol in ihren Einrichtungen größtentheils dieselbe geblieben, aber ihr Verhältniß zu den weltlichen Herrschern war ein anderes geworden; während die Träger der Kirchengewalt im Frankenreiche der allgewaltigen Persönlichkeit Karl's d. Gr. sich freudig dienend untergeordnet und die Impulse ihrer Thätigkeit von ihm empfangen hatten, fühlte sich ein Theil derselben bereits unter Ludwig dem weltlichen Königthum gegenüber sehr selbstständig, und in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts war es wenigstens im westfränkischen Reiche bereits so weit gekommen, daß sie sich nicht nur als eine dem Königthum ebenbürtige Macht sondern als die eigentlichen Halter des Reiches fühlten. Karl der Kahle hatte in der That Ursache, sich einem Hincmar verpflichtet zu fühlen, und in ihm eine hilfreiche Stütze seiner öfter als einmal wankenden Machtstellung und Herrschaft zu erkennen. Charakteristisch für diesen Zeitraum ist eine kleine Literatur von Mahnschriften an die Könige, die sämmtlich an Ludwig den Frommen und seine Söhne gerichtet sind. Solche Schriften besitzen wir von Smaragdus von St. Miquiel, von Agobard, Jonas von Orleans, Sedulius dem Jüngeren und Hincmar. Die an Ludwig d. Fr. gerichtete Via regia Smaragd's ist eine mit Mahnsprüchen der heiligen Schrift durchzogene Auseinandersetzung der Tugenden, mit welchen ein König geschmückt sein soll. Als solche Tugenden werden abgehandelt die Liebe zu Gott und dem Nächsten, die Bereitwilligkeit Gottes Gebote zu beobachten, Gottesfurcht, Weisheit, Klugheit, Einfachheit des Sinnes, langmüthige Geduld, Gerechtigkeitsliebe, Barmherzigkeit, fromme Werke zu Gottes Ehre, Darreichung von Gaben an die Kirche (primitiæ et decimæ); der König soll sich nicht in stolzem Machtvertrauen überheben, sondern dem König der Könige in Herzensdemuth dienen, er soll friedfertig und gütig sein, den Zorn beherrschen, nicht

Schlimmes mit Schlimmem vergelten, Schmeichlern kein Gehör geben, die Habsucht fliehen, den Richtern Unbestechlichkeit strenge einschärfen, falsches, betrügerisches Maß nicht dulden, der Menschenknechtung (Sclaverei) in seinem Reiche Einhalt thun, zur Stärkung seines Muthes den Schutz des Herrn eifrig suchen, und im Gebete Erhebung seiner Seele zu königlichen Gesinnungen erstreben. Jonas' Schrift de institutione regia, die Pippin, dem Sohne Ludwigs d. Fr. gewidmet ist, hat gewisser Maßen den Ton angegeben, welchen wir in dem Auftreten der von Wala und Agobard angeführten Parteien kennen gelernt und auch in Hincmar's Äußerungen gelegentlich nachklingen gehört haben. Daß ein großer Theil der eben nicht umfangreichen Schrift Jonas' in die Auslassungen der Pariser Reformsynode von a. 829 übergegangen ist, ist bereits oben (S. 270) gesagt worden. Ebendaselbst wurde auch bemerkt, daß sich der Verfasser vielfach auf patristische Auctoritäten, vornehmlich auf Isidor (daneben auch auf Beda) zurückbezieht; hier sei noch angeführt, daß er nebstbei in den letzten Capiteln sich selbst, nämlich sein Werk de institutione laicali ausschreibt. Von Smaragd's Schrift unterscheidet sich diese einmal dadurch, daß in ihr weit weniger von den Tugenden der königlichen Persönlichkeit, als vielmehr von den Pflichten des christlichen Regenten die Rede ist, und weiter, daß diese Pflichten unter spezieller Betonung der in Ludwigs Regierungszeit üblich gewordenen Auffassung des Verhältnißes zwischen Kirche und Königthum entwickelt werden. Die an Karl den Kahlen gerichtete Schrift des jüngeren Sedulius[1]) deckt sich ihrem Inhalte nach so ziemlich mit jener des Smaragdus, indem auch in ihr von den persönlichen und häuslichen Tugenden des Regenten gesprochen wird. Der Form nach unterscheidet sie sich von jener, daß sie statt der Aussprüche der heiligen Schrift, von welcher erstere durchzogen ist, am Schluße eines jeden Capitels (mit Ausnahme des letzten) einen poetischen Anhang hat, dessen gefeilte Verse in die Formen der antiken classischen Metra gegoßen sind.

Bei der Stellung, welche Hincmar im westfränkischen Reiche

---

[1]) De rectoribus christianis. Veröffentlicht durch Mai Spicileg. Roman. VIII, p. 1—70.

einnahm, und bei seinem Verhältniß zu Karl dem Kahlen und dessen Nachfolgern ist im Voraus zu erwarten, daß es von seiner Seite nicht an Mahnschriften fehlte, welche die königlichen Pflichten und Tugenden im Allgemeinen, oder auch das durch specielle Vorkommniße gebotene Handeln des Königs[1]) zum Gegenstande haben. Eine erste an Karl den Kahlen gerichtete und durch den Wunsch des Letzteren hervorgerufene Schrift[2]) beschäftigt sich mit den Pflichten der königlichen Verwaltung und des königlichen Richteramtes, mit dem König als Krieger und Feldherr, mit dem Verhalten des Königs zu seinen Verwandten und zu seiner Familie, wobei insbesondere vor Connivenz oder Duldung gemeinschädlichen Handelns von Seite der Verwandten gewarnt wird, von Strenge und Milde des Regenten. Schon dieser kurze Überblick des Inhaltes dieser Schrift macht den Unterschied zwischen Hincmar und den vorerwähnten geistlichen Mahnrednern erkennbar. Hincmar spricht als ein an der Leitung des öffentlichen Gemeinwesens mitbetheiligter geistlicher Staatsmann und verspart die Auseinandersetzung der moralischen Pflichten des Königs als Menschen und als Christen auf eine andere Gelegenheit,[3]) die ihm durch den Wunsch des Königs, ihm Gregors d. Gr. Brief an König Reccared zu senden, geboten wurde. Dem jungen Ludwig dem Stammler tritt Hincmar auf sein Begehren sofort nach des Vaters Tode als Rathgeber zur Seite, um ihn über die der augenblicklichen Situation entsprechenden Maßnahmen zu belehren;[4]) dieser Belehrung sind auch sittliche Mahnungen: Warnungen vor den Fehlern der Jugend, Verweisungen auf einen frommen gottesfürchtigen Wandel beigeben. In ein gespanntes Verhältniß gerieth

---

[1]) Z. B. De coercendis militum rapinis ad Carolum Calvum, cum in procinctu belli esset, ut Ludovici fratris impetum retunderet, a. 859. — De coercendo et exstirpando raptu viduarum, puellarum et Sanctimonialium. — Pro Hincmaro Laudunensi, quod in judiciis publicis discuti episcoporum causæ non debeant etc.

[2]) De regis persona et regio ministerio.

[3]) De cavendis vitiis et virtutibus exercendis, ad Carolum Calvum Regem.

[4]) Novi regis instructio ad rectam regni administrationem.

Hincmar zu Ludwig des Stammlers Sohne Ludwig III.; er stritt mit ihm um die Freiheit der Bischofswahl gegen den herkömmlichen königlichen Einfluß auf die Besetzung der Bisthümer, und behauptete in der That in zwei Fällen seinen Willen gegen den König, dem er sogar mit der Excommunication drohte. Für Ludwig's III. Bruder Karlmann fertigte er, als dieser in dem von demselben hinterlassenen Theile des von beiden gemeinsam besessenen Reiches als Erbe eintrat, einen Auszug aus der Schrift des Corbier Abtes Adelhard de ordine palatii an.[1]) In dieser Art von Rathertheilung zeigt sich freilich eine Krafterlahmung des greisen Hincmar; denn was in Adelhards Schrift stand, dürfte dem jungen König und seinen Rathgebern wohl ohnedieß bekannt gewesen sein. Indeß bleibt sich Hincmar auch hier wieder treu, indem er als unerläßliche Vorbedingungen einer guten Verwaltung Verehrung des geistlichen Standes, der dem weltlichen vorausgehe, Achtung vor den göttlichen und kirchlichen Geboten und sorgfältige Wahrung einer unparteiischen Rechtspflege urgirt.

Eine achtungswürdige Haltung nahm Hincmar in dem Ehestreite Lothar's II. ein, der seine rechtmäßige Gattin Theutberga verstoßen hatte, um seine Buhlin Walrada ehelichen zu können. Karl der Kahle nahm die Verstoßene in seinen Schutz, und Hincmar bot sein im ganzen Frankenreiche geachtetes kirchliches Ansehen auf, ihr zu ihrem Rechte zu verhelfen. Man legte ihm a. 861 oder 862 eine Reihe von Fragen, Lothars Ehestreit betreffend, vor; Hincmar rügt in seiner Beantwortung derselben[2]) das Verhalten der lothringischen Bischöfe, welche auf einer Aachener Synode (a. 860) die Königin gezwungen hatten, ein Bekenntniß ihrer Schmach abzulegen, welches der Synode die Anhaltspuncte zur Einleitung einer Klage auf Ehetrennung geben sollte; die der Angeschuldigten vom Könige zur Last gelegten Vergehen vor der Ehe seien nicht rechtlich erwiesen worden, die Königin selber habe sich durch ein Gottesurtheil gereinigt. Eine scharfe Gegenrede ließ

---

[1]) Ad proceres regni pro institutione Carlomanni regis et de ordine palatii ex Adelardo.

[2]) De divortio Lotharii regis et reginæ Teutbergæ.

Hincmar auf die gegen seine Ausführungen erhobenen Einwände folgen; die Behauptung einer unwiderruflichen Giltigkeit des Aachener Synodalbeschlußes erklärt er als widerkirchlich und gegen die Canones verstoßend, die Berufung auf die unbedingte Souverainität und Unverantwortlichkeit des Königs als eine geradezu vom Teufel stammende Lehre. Indeß hatte Lothar die Bestätigung des Aachener Synodalurtheiles beim Papste Nikolaus nachgesucht, und dieser eine Synode nach Metz ausgeschrieben, auf welcher außer den lothringischen Bischöfen auch die westfränkischen und deutschen erscheinen sollten. Da indeß weder die einen noch die anderen kamen, und es überdieß gelang die vom Papste entsendeten Prälaten zu bestechen, so wurden auf der Metzer Synode (a. 863) Lothar und Walrada absolvirt, Theutberga ungehört verurtheilt; die Hauptschuldigen waren die Leiter der Synode, die Erzbischöfe von Cöln und Trier: Günther und Theutgaud zusammt dem Metzer Bischof Adventius,[1]) die denn auch, als der Papst zur Kenntniß der Vorgänge gelangte, zusammt den übrigen Theilnehmern der Synode für so lange entsetzt und excommunicirt wurden, bis sie die Verzeihung des apostolischen Stuhles erlangt haben würden. Alle Bischöfe bewarben sich um die Verzeihung, mit Ausnahme Günthers von Cöln,[2]) den Lothar selber, um dem Papste zu gefallen, seines Amtes entsetzte, und Hugo, einen Vetter Karls des Kahlen, an seiner Stelle ernannte.

---

[1]) Von Adventius existirt eine nach der Metzer Synode abgefaßte Schrift, in welcher der Beschluß der Metzer Synode vertheidiget wird: Libellus de Walrada, abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 121, p. 1141. Übrigens sagte er sich, sobald Nikolaus das Vorgehen der Synode verwarf, von Lothars Partei los, und bat den Papst um Verzeihung; vgl. seine Epistola ad Nicolaum Pontificem ebendas. p. 1145.

[2]) Von Günther erzählt Hincmar in seinen Rheimser Annalen, daß derselbe einen vom Papste nicht angenommenen Protest (diabolica capitula hucusque inaudita) durch seinen Bruder Hilduin unter Anwendung von Waffengewalt am Grabe des hl. Petrus in Rom niederlegen ließ. Der Wortlaut des Protestes abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 121, p. 379 f. — Sein Widerruf vor Nikolaus Nachfolger Hadrian II. ebendas. p. 381.

Im Eheprocesse Theutberga's war ein Gottesurtheil als Mittel, die Reinheit der Königin von der ihr aufgebürdeten Schuld zu erweisen, angewendet worden. Einer ihrer Diener bestand glücklich für sie die Probe durch siedendes Wasser. Hincmar[1]) beruft sich auf dieses Gottesurtheil als einen rechtlich giltigen Beweis der Unschuld der Königin, und ergeht sich bei dieser Gelegenheit in einer umständlichen Erweisung der Statthaftigkeit der Gottesurtheile insgemein aus der heiligen Schrift. Er bezieht sich in dieser Hinsicht auf das Eiferwasser, welches das eines Ehebruches verdächtige Weib trinken mußte (4 Mos. 5, 12), auf das Wasser der Sündfluth, welches die Unschuldigen im Schiffe rettete, während die Schuldigen untergiengen, wobei er den umgekehrten Vorgang in der Wasserprobe auf ein Wunder der Allmacht zurückführt. Dieser Vorgang sei übrigens ganz sachgemäß, sofern das Wasser der Probe mit dem des Taufbades sich vergleichen läßt; der durch Sünden Todte kann von dem rettenden Wasser nicht aufgenommen werden. Über den Hergang bei der Wasserprobe findet sich Näheres in einem von Goldast als Verordnung Ludwig's d. Fr. edirten Schriftstücke.[2]) Man unterschied die Probe mit siedendem von jener mit kaltem Wasser; in ersteres wurde nicht der ganze Mensch geworfen, sondern der Beklagte streckte die Hand in dasselbe, um vom Grunde des siedenden Kessels einen Stein oder Ring hervorzuheben. Der Act war mit einer gottesdienstlichen Handlung verbunden. Der zur Probe Zuzulassende mußte zuerst in der Kirche niederknieen und drei Gebetsformeln sprechen, in welchen Gottes Gnade und Schutz erfleht wurde. Darauf trat der Priester an den Altar zur Messe[3]); der Candidat der Wasserprobe brachte seine Opfergabe dar, und wurde, ehe er das Abendmal empfieng, bei der heiligen Dreieinigkeit, beim Evangelium und den in der Kirche aufbewahrten Re=

---

[1]) De devortio etc.

[2]) Vollständiger bei Baluze Capitular. Reg. Franc. II, p. 639—662: Formulæ veteres exorcismorum et excommunicationum.

[3]) Vgl. die in der von Andreas Quercetanus veranstalteten Ausgabe der Werke Alcuins enthaltenen Collecta super judicium dicenda; siehe oben S. 198.

liquien beschworen, sich nicht dem Abendmale zu nähern, wenn er sich schuldig wüßte. Legte er kein Schuldbekenntniß ab, so wurde ihm das Abendmal gereicht mit den Worten: „Dieser Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi sei dir heute zur Probe.“ Nunmehr schritt der Priester mit dem Evangelium und dem Kreuze zu dem Orte der Probe, sang daselbst eine kurze Litanei, und exorcisirte das Wasser. Der Probecandidat hatte die Kleider eines Exorcisten oder Diakons anzuziehen, küßte Evangelium und Kreuz, und trank von dem eingesegneten Wasser. Nunmehr wurde der Kessel geheizt, über das heißgewordene Wasser wurden vom Priester Gebete gesprochen. Der Probecandidat recitirte das Vaterunser, bezeichnete sich mit dem Kreuze, und streckte die Hand in den vom Feuer gezogenen Kessel. Nachdem er die Hand herausgezogen, wurde sie sorgfältig eingewickelt und mit dem Siegel des Richters versiegelt, am dritten Tage aber von sachkundigen Männern besichtiget. Bei der Probe mit kaltem Wasser hatten ähnliche Ceremonien statt; Hincmar berichtet, daß die wegen mehrerer Verbrechen Beklagten mehrmals nach einander in's Wasser geworfen wurden, daß man den Probecandidaten an einem Stricke hielt, um Betrug zu verhindern, und ihn, wenn er untersank, vor dem Ertrinken zu retten.

Außer der Wasserprobe gab es noch andere Arten von Gottesurtheilen: die Feuerprobe, die Kreuzesprobe, den gerichtlichen Zweikampf. Die Kreuzesprobe (examinatio crucis) wurde auf dem Reichstage zu Aachen (a. 816) verboten, und zwar aus dem Grunde, weil das das Christi Leiden verherrlichende Kreuz nicht durch jedermanns verwegenes Belieben entehrt werden dürfe. Ludwig d. Fr. schaffte a. 829 auch die Probe mit kaltem Wasser ab, welche freilich Hincmar in seiner Schrift de divortio wieder aufrecht erhalten wünscht. Papst Nikolaus legte in einem Briefe an Karl den Kahlen ein Verbot ein gegen den von Lothar II. beantragten gerichtlichen Zweikampf, durch dessen tödtlichen Ausgang entschieden werden sollte, ob die Königin Theutberga unschuldig oder schuldig sei. Vor Nikolaus hatte sich bereits die fränkische Kirche, freilich ohne nachhaltigen Erfolg, gegen die Unsitte des gerichtlichen Zweikampfes erklärt. Agobard wendete sich an Kaiser

Ludwig in einer besonderen Schrift[1]) mit der Bitte, das Burgundische Gesetz, durch welches die Zweikampfsprobe bestätiget wurde, aufzuheben — eine Bitte, die von Kaiser Ludwig allerdings erfüllt wurde. Er geht in seiner Weise vom Gedanken der christlichen Einheit aus und bedauert, daß diese durch die große Verschiedenheit der menschlichen Gesetze beeinträchtiget wird. Das Gesetz Gundobald's, eines arianischen Fürsten, ist Ursache vieler Meineide, nöthiget nicht selten Schwache und Alte zum ungleichen Kampfe und führt wegen Kleinigkeiten Tödtung und Mord herbei. Ein solches Gesetz ist dem christlichen Gesetze der Liebe und der Duldung des Unrechtes ganz zuwider. Daß es nicht den Sieg des Rechtes fördert, liegt offen da in dem häufigen Unterliegen frommer Kämpfer, welches die Geschichte lehrt; ein Josias als Vorkämpfer der Sache Jehovas erlag dem Pharao, Johannes dem Herodes, Rom den Gothen, Italien den Longobarden, Jerusalem ist den Saracenen unterthan geworden. Überhaupt darf in dieser Welt das Urtheil Gottes über Schuldige und Unschuldige nicht durchgängig erwartet werden. Richtige Urtheile sind nur durch genaue Untersuchung streitiger Fälle zu erzielen. Agobard bedauert, daß Synodalbeschlüße oft weniger geachtet werden, als jenes ungerechte Gesetz Gundobalds, welchen schon Avitus von Vienne belehrte, daß man die Rache Gott überlassen müsse, dessen Gerichte so oft für uns unerforschlich sind. In einer zweiten Schrift[2]) handelt er von Gottesurtheilen insgemein, die nach seiner Überzeugung nicht Urtheile Gottes sind, weil sie weder von Gott befohlen sind, noch mit dem christlichen Liebesgebote übereinstimmen. Könnte durch Gottesurtheile das Recht offenbar werden, so wäre keine Weisheit, wären keine weise Männer und Richter nöthig. Das Concil von Valence a. 855 wendet sich an Kaiser Lothar mit der Bitte, dem Übelstande abzuhelfen, daß bei Gericht beide mit einander streiten-

---

[1]) Liber ad Ludovicum Pium adversus legem Gundobaldi et impia certamina, quæ per eam geruntur.

[2]) Liber de divinis sententiis digestus contra damnabilem opinionem putantium, divini judicii veritatem igne vel aquis vel conflictu armorum patefieri.

den Theile zum Eide genöthigt werden, wodurch nicht nur der Meineid des einen Theiles, der bewußter Weise im Unrecht ist, hervorgerufen wird, sondern der Wettstreit von Eiden auch ein Waffengefecht nach sich zu ziehen pflegt. Als eine grundsätzliche Desavouirung der Gottesurtheile kann man es auch nehmen, wenn Hraban[1]) das Anerbieten Gottschalks, seine Lehre von der doppelten Prädestination durch eine Feuerprobe zu bestätigen,[2]) als etwas Unerhörtes verurtheilt; die drei Jünglinge im Feuerofen hätten Alles dem Urtheil Gottes überlassen und dadurch verdient, aus dem Feuer errettet zu werden. Außerdem hat Hraban auch eine Abhandlung über die Wasserprobe geschrieben, deren Inhalt uns nicht näher bekannt ist, aber gewiß dem Urtheile über Gottschalk's Anerbieten conform war.

Auch gegen Volksaberglauben mancherlei Art erklärte sich die fränkische Kirche des Karolingischen Zeitalters bei verschiedenen Anläßen. Ein Achener Capitular von a. 789 verbietet jede Anwendung von Zauberei zum Schutze wider den Hagel, die Benützung des Evangelienbuches oder Psalters zum Wahrsagen; falsche und verführerische Bücher, deren eines im vorausgegangenen Jahre angeblich vom Himmel gefallen, sollen nicht gelesen sondern verbrannt werden. Den Sachsen wurde a. 785 unter Androhung der Todesstrafe außer den Menschenopfern auch verboten Personen zu verbrennen, die man für Menschenfleisch essende Hexen hielt, oder deren Fleisch zu essen. Freilich anerkennen die Capitularien selber gewiße Arten von Zauber; das Capitular von 789 verordnet Einschreiten gegen böse Leute, welche die Saat unter die Erde zu ziehen versuchen. Hraban kommt in einer seiner zwei Homilien[3]) auf den Volks=

[1]) Epistola ad Hincmarum (Raban. Epistt. 4, Patrolog. lat. tom. 112, p. 1518 ff.

[2]) Optat enim, post blasphemiam, quam impudenti ore protulit, ut coram undique collecta multitudine præsente etiam regni principe simul cum pontificum et sacerdotum monachorumque sive canonicorum agmine ad probandam suam sectam liceat sibi, quatuor doliis uno post unum positis atque singulatim repletis aqua ferventi, oleo pingui et pice, et ultime accenso igne copiosissimo, ad probandam traditionem transire, ut sic probetur professionis ejus veritas. Ibid.

[3]) Hom. 42 u. 43 der ersten Homiliensammlung.

aberglauben zu sprechen. In der ersten bespricht er in fast launiger Weise eine besondere Art des Naturaberglaubens, und belehrt die Landleute, daß man dem angeblich von Ungethümen bedrängten Monde nicht mit den von ihnen aufgewendeten Mitteln zu Hilfe kommen könne. In der zweiten Homilie kommt er auf den aus dem Heidenthum ererbten Aberglauben zu sprechen, den er als eine den Listen des Teufels dienende Täuschung darstellt; wer sich dieser Täuschung ergebe, und durch Mittel, die eben nur durch dämonische Mithilfe die bei ihnen vorausgesetzte Wirkung haben könnten, irgend etwas zu erlangen hofft, verliere die Taufgnade und falle damit der Herrschaft des Teufels anheim. In seiner Schrift de magicis artibus entwickelt er die verschiedenen Arten der aus dem Heidenthum ererbten dunklen Künste, in welchen er sich das Dämonische wirksam denkt: Magie, Nekromantie, Geomantie, Hydromantie, Aeromantie, Wahrsagung aus den Eingeweiden und dem Vögelfluge, Astrologie. Daran schließen sich die Künste der Sortilegi, Salisatores, Zauberer u. s. w. Hincmar[1]) glaubt an Hexen, Beschwörerinnen, Zauberer, Liebestränke, Beschlafung der Weiber durch Dämonen, und will die Zauberformeln und Beschwörungsformeln nur deßhalb nicht mittheilen, damit sie nicht irgend einer Seele zum Schaden gereichen mögen.

Agobard[2]) bekämpft den superstitiösen Naturglauben des Volkes in Bezug auf die Wettermacher, an deren Künste Menschen aller Stände fast allgemein glauben. Sehr Viele glauben an ein Land Magonia, aus welchem Schiffe in den Wolken kämen, um die durch Hagel und Gewitter niedergeschlagenen Früchte dahin zu schaffen, für welche sich die Wettermacher von den Leuten jenes Landes zahlen ließen. Man war sogar einmal im Begriff, mehrere Personen, die man aus jenen Schiffen herabgefallen wähnte, zu tödten. Das Vorgeben der Wettermacher schließt zwei strafbare Lügen in sich; sie legen dem Menschen das bei, was Gott allein thun kann, und läugnen, daß Gott wirklich thue, was er thut.

---

1) De divortio etc.

2) Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis.

Agobard führt nun eine Reihe biblischer Stellen vor, in welchen Hagel, Gewitter und andere meteorologische Erscheinungen ausschließlich auf Gott zurückgeführt werden, auf den Teufel aber nur relativ, sofern er unter Gottes Zulassung auf die Natur wirkt.

Agobard's Nachfolger in Lyon Amulo[1]) eiferte gegen Betrug und Aberglaube, soweit sich derselbe an falsche Reliquien knüpfte. Der Bischof Theutbold von Langres hatte ihm bekannt gegeben, daß zwei angebliche Mönche aus Italien Gebeine eines Heiligen, dessen Namen sie vergessen hätten, nach Dijon in die Kirche des Martyrers Benignus gebracht, und neben dem Grabe desselben niedergelegt hätten, worauf daselbst bald, nicht etwa wunderthätige Heilungen, sondern Erscheinungen anderer Art: Stöße, Krämpfe, Zuckungen bei Weibern vorgefallen wären, ohne daß die geringste Spur von Striemen oder Wunden an ihren Körpern sich gezeigt hätte. Der Zulauf wurde so groß, daß die Zahl der von solchen Zuständen Ergriffenen sich allmälich auf 400 Personen belief, die, wenn sie wieder zur Besinnung kamen, die Kirche nicht verlassen konnten, weil sie immer neue Schläge zu bekommen schienen. Ähnliches trug sich in einer anderen Kirche zu Dijon und in benachbarten Gegenden, auch in einer Kirche zu Autun zu. Amulo ertheilte auf diese Benachrichtigung folgendes Gutachten: Die Gebeine, von welchen man gar nicht wüßte, wessen Gebeine sie seien, sollen außerhalb der Kirche an einem reinen Orte begraben werden, damit sie nicht fernerhin dem unwissenden Volke Anlaß eines irrthümlichen oder abergläubischen Cultus würden. So habe es in einem ähnlichen Falle der heilige Martinus von Tours gemacht. Die seltsamen Wirkungen der angeblichen Heiligengebeine mögen anfangs ein eitler Wahn gewesen sein, der unter dem in der Fastenzeit zum Gebet herzuströmenden Volke verbreitet worden sei; dann möchten zu Ostern von Hunger oder Gewinnsucht getrieben Einige solche Zustände, wie Theutbold sie beschreibt, fingirt haben; die Spenden des Mitleides, die ihnen zu Theil geworden, waren Ursache, daß sie neue Krämpfe und Zuckungen bekommend die

---

[1]) Epistola ad Theoboldum Lingonensem.

Kirche gar nicht verlassen zu können schienen. Solche Vorkommnisse seien übrigens nicht unerhört; angeblich Besessene, welche einige Male vor Agobard gebracht wurden, bekannten, wenn sie Schläge erhielten, sogleich ihren Betrug. Ein ähnlicher Unfug in Usez, woselbst Einige von unsichtbaren Schlägen getroffen niedersanken und Brandmale wie von brennendem Schwefel vorwiesen, hörte auf, als der Bischof von Narbonne auf Agobards Rath das Volk mahnte, jene Orte nicht zu besuchen, und keine milden Gaben den scheinbar Unglücklichen zu spenden. Als moralischer Beweis eines in den Thatsachen zu Dijon vorliegenden Betruges gilt Amulo der in jenen angeblichen Wunderscenen hervortretende Widersinn, daß Gesunde geschlagen und ihres Bewußtseins beraubt wurden, der Unfug, daß unschuldige Mädchen von der Rückkehr in's väterliche Haus abgehalten, Ehefrauen von ihren Männern getrennt worden wären. Derlei kann nur auf Betrug beruhen, oder ist aus Bethörung durch böse Geister zu erklären.

Agobard und Amulo waren eifrige Kämpfer wider das Judenthum, welches unter den günstigen Verhältnissen, in die es im Frankenreiche seit Karl d. Gr. getreten war, zu einem bedeutenden Machteinfluße gelangte. Karl selbst sagt von ihnen in einem seiner Capitularien von a. 806, daß sie mit ihren Reichthümern den Bischöfen und Äbten von den Kirchenschätzen, was ihnen gefiele, abzukaufen vermögend wären. Ludwig d. Fr. zeigte sich ihnen so gewogen, daß seine christlichen Unterthanen hin und wieder darüber unzufrieden wurden. Agobard richtete a. 822 ein Schreiben[1]) an Kaiser Ludwig, um dem Kaiser den Druck zu schildern, welchen die hochgestiegene Macht der Juden besonders auf ihn und seine Kirchengemeinde ausübe. Agobard meint, daß diese Angelegenheit in einer Zeit, in welcher bereits die in der Schrift vorausgesagte Epoche von 42 Monaten eingetreten sei, innerhalb deren die heilige Stadt durch den Antichrist zertreten werden soll, auch für den Kaiser hohe Bedeutung haben müsse, der von der Vorsehung eben für diese letzte Zeit vorausersehen worden sei. Es seien kaiserliche Missi nach Lyon gekommen, die leider nicht in Allem den kaiser-

[1]) De insolentia Judæorum.

lichen Befehlen gemäß gehandelt hätten; sie haben sich den Juden gütig bezeigt, den Christen hingegen Furcht und Schrecken eingeflößt, und seien besonders gegen ihn als Verfolger aufgetreten. Der Übermuth der Juden sei dadurch so hoch gestiegen, daß sie den Christen vorschrieben, was dieselben zu glauben hätten, und daß sie vor ihnen Christum lästerten, zumal die Missi sie im Vertrauen merken ließen, daß der Kaiser die Juden liebe, und seinen Priestern feindselige Gesinnungen gegen dieselben drohend verwiesen hätte. Der Grund aller dieser Gehässigkeiten sei dieser, daß die Priester ihre Christen gelehrt hätten, sie dürften den Juden keine christlichen Leibeigenen verkaufen und auch nicht gestatten, daß die Juden nach Spanien Christen verkauften oder christliche Hausgenossen hätten, welche mit ihnen den Sabbat feiern, am Sonntage arbeiten und in der Fastenzeit mit ihnen essen müßten; daß ferner den Christen von ihren Priestern untersagt worden sei, bei Juden Fleisch, was von denselben für unrein gehalten und spöttisch christliches Vieh genannt würde, oder einen von ihnen für unrein gehaltenen Wein zu kaufen. Daß die Juden Christum lästern, werde von der Mehrzahl derselben selber eingestanden. Agobard habe wol die Christen ermahnt, nicht Freunde und Tischgenossen der Juden abzugeben, aber zugleich auch aufgetragen, sich an Leben, Gesundheit und Besitzthümern der unter ihnen lebenden Juden nicht zu vergreifen. Diese hingegen fügten dem christlichen Glauben desto mehr Schaden zu. Sie redeten einfältigen Christen prahlend ein, daß ihnen der Kaiser wegen der Patriarchen gewogen sei, daß sie einen ehrenvollen Zutritt bei Hofe hätten, daß die vornehmsten Männer sich ihr Gebet und ihren Segen erbäten, und mit ihnen einen gleichen Urheber des Gesetzes zu haben wünschten, daß die kaiserlichen Räthe den Verkauf ihres Fleisches und Weines ganz erlaubt fänden; sie zeigen Kleider, welche ihre Weiber von den Hofleuten geschenkt bekommen, dürfen neue Synagogen bauen; unerfahrene Christen rühmten sogar, daß ihnen die Juden besser gefielen als die christlichen Prediger; die kaiserlichen Missi hätten den Juden zu Gefallen Jahrmärkte, die auf einen Sabbat fielen, auf andere Tage verlegt. Zuletzt führt Agobard noch Beispiele von christlichen Knaben an, welche die Juden gestohlen und an die

Araber in Spanien verkauft, auch wol von Christen selbst erhandelt hätten. Agobard fügt dieser seiner Berichterstattung das Versprechen bei, dem Kaiser eine Sammlung von Urtheilen der älteren Kirche über den Unterschied der jüdischen und christlichen Religion zu senden, woraus ersehen werden könnte, daß die Juden verabscheuungswürdiger seien als alle Ungläubigen. Diesem Versprechen kommt Agobard in Verbindung mit zwei anderen Bischöfen durch ein neues Schreiben nach,[1]) in welchem er nebstdem auch eine Charakteristik der Lehren des rabbinisch=talmudischen Judenthums gibt. Nach Hilarius und Ambrosius soll man mit den Juden keine Verbindung unterhalten und ihre Religion nicht begünstigen. Der Apostel Johannes wies strenge jede Gemeinschaft mit Cerinth ab, trotzdem, daß derselbe theilweise innerhalb des Christenthums stand; die Juden hingegen lästern Christum und die Kirche und tragen über Gottes Wesen widersinnige und blasphemische Lehren vor. Nunmehr folgt jene Charakteristik der talmudischen Lehren, so wie der jüdischen Behauptungen über die Person Jesu, die wir an einem anderen Orte umständlicher wiedergegeben haben.[2])

Agobard erreichte durch diese Vorstellungen seinen Zweck nicht. Da er selber sich an den Hof begab, ertheilte ihm der Kaiser Befehl zur Rückkehr. Er wendete sich nun mit einer neuen Zuschrift an die vornehmsten und einflußreichsten Männer des Hofes: Adalhard, Wala und Elisachar,[3]) um sich ihren Rath oder einen kaiserlichen Befehl bezüglich der die Taufe begehrenden heidnischen Sclaven der Juden zu erbitten. Gott habe an diese Sclaven größere Anrechte, als ihre jüdischen Herren, der Sclave ist für seine Religion Gott allein verantwortlich; demzufolge sind seit Beginn des Christenthums die Sclaven getauft worden, ohne daß die Einwilligung der heidnischen Herren nachgesucht worden wäre. Heiden, die zu Christen flüchten, nicht aufnehmen zu wollen, wäre

[1]) De judaicis superstitionibus.

[2]) Vgl. hierüber meine Schrift über Thomas Aquinas, Band I, S. 635 ff.

[3]) Consultatio et supplicatio ad Proceres Palatii de baptismo Judaicorum mancipiorum.

grausam und gottlos; unterwirft doch auch der Kaiser Christo Nationen, die er besiegt hat. Die Juden weigern sich, für den ihnen gebotenen gehörigen Kaufpreis nach der Taufe begehrende Sclaven freizugeben, und stützen sich hierin auf die ihnen gewogenen kaiserlichen Obrigkeiten. Agobard fürchtet der göttlichen Verdammniß anheimzufallen, wenn er den Juden oder ihren Knechten die Taufe versagt; andererseits droht ihm die Gefahr, Mächtige und Vielvermögende zu beleidigen, wenn er die begehrte Taufe nicht versagt. Aus dieser peinlichen Lage wünscht er befreit zu werden. Daß man seinen Wünschen nicht entsprach, erhellt aus einem neuen Schreiben, das er an den Erzcaplan Hilduin und an den Abt Wala richtete.[1]) Er meldet diesen Männern, daß eine zum Christenthum übergetretene Jüdin um ihres Übertrittes willen eine harte Verfolgung erleide, und daß die Juden einen kaiserlichen Befehl verbreiten, kraft dessen kein jüdischer Sclave gegen den Willen seines Herrn getauft werden dürfe. Agobard will nicht glauben, daß der Kaiser einen solchen Befehl ergehen ließ, der gegen Christi Vorschrift, jedermann zu taufen, verstoßen würde. Daß die Apostel einzig an Christi Auftrag sich hielten, erweist Agobard aus Phil. 4, 22, woselbst den Philippern ein Gruß von den Hofbedienten des Kaisers Nero gemeldet wird, der gewiß nicht seine Erlaubniß zur Taufe derselben gab, sodann aus der Empfehlung des Onesimus an seinen Herrn Philemon, der von dem Übertritt seines entlaufenen Sclaven zum Christenthum erst durch Paulus erfuhr. In einem Briefe an Nebridius von Narbonne[2]) klagt Agobard über die aus der Mischung der Christen und Juden entspringenden traurigen Folgen, welche so weit gehen, daß einfältige Landleute und andere Menschen niederen Standes sich den Vorrang des Mosaismus vor dem christlichen Glauben aufreden lassen. Daß diese Klage Agobard's begründet war, läßt sich aus dem

---

[1]) Epistola ad Proceres Palatii contra præceptum impium de baptismo Judæorum.

[2]) Epistola exhortatoria ad Nibridium episcopum Narbonensem de cavendo convictu et societate Judaica.

geschichtlich überlieferten Falle erweisen,[1]) daß sogar ein fränkischer Diakon, Namens Dodo, sich beschneiden ließ. Und auch über die kaiserlichen Missi mag Agobard mit vollem Grunde geklagt haben; wenn Bestechlichkeit und Käuflichkeit der Richter gemeinhin eine Klage unter Ludwigs Regierung war, so werden der Fälle genug vorgekommen sein, in welchen die Juden den bestehenden Gesetzen zuwider den Übertritt ihrer Sclaven zum Christenthum hinderten. Dieß änderte sich jedoch unter der Regierung Karls des Kahlen; gerade in Lyon, wo vordem die Juden so mächtig waren, daß sie selbst den durch das Gesetz berechtigten und beschützten Übertritt zum Christenthum zu hindern im Stande waren, konnte nach dem Berichte des Lyoner Klerikers Florus[2]) einer der damaligen Erzbischöfe Lyons (vermuthlich Remigius, seit a. 852) dem Kaiser melden, daß er von ihm unterstützt mehrere Juden jedes Geschlechtes, Standes und Alters zum Christenthum bekehrt, und diese wieder ihre ungläubigen Volksgenossen, besonders Kinder, Knaben und Jünglinge zur Nachahmung aufgemuntert, auch viele dazu bereit gefunden hätten, zumal da sie jeden Sonntag eine christliche Predigt zu hören gehabt hätten. Die Eltern der Katechumenen hörten davon und ließen eine große Anzahl derselben heimlich nach Arles schaffen; der Bischof hingegen ließ die Zurückgebliebenen vor die versammelte Gemeinde bringen, auf daß diejenigen, welche zum Christenthum überzutreten wünschten, frei sich erklären könnten. Sogleich fielen, noch vor aller Ermahnung, sechs Knaben den Priestern zu Füßen, und baten um die Taufe; 47 andere folgten gleich darauf nach. Der Bischof übergab sie den Priestern zum Unterrichte; die übrigen ließ er ihren Eltern zurückgeben. Er bittet am Schluße des Briefes den Kaiser, den Bischof von Arles zu beauftragen, daß er auf gleiche Weise für die Seligkeit der heimlich dorthin gebrachten Judenkinder sorgen möge.

Zu dieser Willfährigkeit Karl's des Kahlen gegen die Wünsche der Lyoner Erzbischöfe in Behandlung der Juden dürfte wesentlich des Remigius Vorgänger Amulo, der auf Agobard als Erzbischof

---

[1]) Annal. Bertin. ad a. 839.

[2]) Flori Collectio n. 18.

folgte, beigetragen haben. Ohnehin stützte Karl seine Regierung vor Allem auf die Hilfe der Geistlichkeit, und mußte demzufolge geneigt sein, auch auf die Wünsche des Lyoner Erzbischofes einzugehen. Amulo richtete eine besondere Schrift an Karl den Kahlen[1]), um in Agobards Weise die Verkehrtheit der Juden und ihre Gefährlichkeit für das christliche Gemeinwesen darzuthun. Das verkehrte Wesen der jüdischen Superstition ist in den Evangelien und Schriften der Kirchenlehrer dargethan. Sie haßen Christum und überladen seine heilige Persönlichkeit mit unerhörten Lästerungen. Sie sagen z. B., Christus sei an einem Schandpfahle aufgehängt und noch in derselben Nacht begraben worden, damit nicht das Land Judäa durch ihn verunreiniget würde. Die Benennung Apostel verkehren sie in die Benennung Apostat, das Wort Evangelium in Havongalion (= iniquitatis revelatio). Um die Kraft der messianischen Zeugnisse für Christus abzuschwächen, wurde für den gesammten Umfang der Judenheit ein Verbot des liturgischen Gebrauches des 19. Psalmes erlassen. Zu den sonderbaren Lehren, die sich bei ihnen allmälich ausbildeten, gehört, daß sie zwei Messiasse annehmen deren einer, aus dem Geschlechte Davids in derselben Nacht geboren worden sein soll, in welcher der Tempel in Jerusalem eine Ruine geworden war; er soll nach Rom gebracht worden sein und dort in Höhlen und Grüften verborgen leben, gefesselt an den Gliedern, am ganzen Leibe mit Wunden bedeckt. Er büßt für die Leiden des Volkes, und wird es dereinst aus seiner Gefangenschaft erlösen. Der andere Messias soll aus dem Stamme Ephraim kommen, und wird im Kampfe gegen die Völker Gog und Magog fallen. Den Hauptkörper der Schrift bildet die Widerlegung der oben erwähnten Schmähung des Todes Christi als eines Schandtodes. Amulo geht sodann auf das Verhalten der Juden seiner Umgebung gegen die Christen über, und erzählt unter Anderem, daß es jüdische Zollpächter gebe, welche arme und unwissende Christen mit Erpressungen bedrohen, und sie erst, wenn sie dieselben zur Verläugnung des Namens Christi gebracht haben, leichteren Kaufes loskommen lassen. Diejenigen,

---

[1]) Epistola seu liber contra Judæos ad Carolum Calvum.

welche vom Judenthum zum Christenthum übertreten, werden von den Juden durch listige Vorstellungen zum Abfalle sollicitirt: du magst immerhin an Christus glauben, sagen sie zu einem Bekehrten, nur halte daran fest, daß Gott keinen Gleichen oder Ähnlichen neben sich hat. Es gibt in der That Einige unter ihnen, die zwischen einem größeren und niederen Gotte unterscheiden. Dafür, daß ihnen ihre Verlockungskünste wirklich gelingen, wird als Beispiel der obenerwähnte Dodo, Hofdiakon aus einer vornehmen Familie angeführt, der nunmehr in Spanien unter Juden und Saracenen sich aufhält und Eliezer heißt, ein Weib hat und in der Synagoge mit den übrigen Juden Christum und seine Kirche lästert. Amulo berichtet nun weiter, daß er in seiner Diöcese seit einiger Zeit auf Trennung der Juden und Christen zu dringen begonnen habe; er verkündete öffentlich, daß die Juden keine christlichen Diener haben dürfen. Er bekennt, nach dem Beispiele seines Vorgängers ziemlich scharf aufgetreten zu sein, um das eingerottete Übel gründlich auszutilgen, und erbittet sich hiezu den Beistand des Königs unter Verweisung auf die Vorschriften der Kaiser Theodosius und Valentinian, des Königs Childebert, auf die den Königen Theodorich und Theodobert und der Königin Brunhilde von Gregor d. Gr. zugegangenen Mahnungen, auf die Aussprüche mehrerer fränkischer Synoden, auf welchen die ehrwürdigsten, theilweise als heilig verehrten Bischöfe der gallischen Kirche anwesend waren. König Childebert verbot den Juden während der Zeit vom Gründonnerstag bis zum Osterfeste auf den Straßen und öffentlichen Plätzen, gleichsam zur Verhöhnung der christlichen Feier, sich lustwandelnd zu ergehen. Der westgothische König Reccared, der die Bekehrung der arianischen Westgothen zum Katholicismus durchführte, bahnte auch jene der Juden seines Reiches an, die durch seinen Nachfolger Sisebut vollständig in's Werk gesetzt wurde. Gregor d. Gr. belobte Reccared, der das von den Juden zur Rückgängigmachung gewisser Gesetze ihm gebotene Gold zurückwies. Eben derselbe Papst spricht in seinem Schreiben an Könige Theodorich und Theodobert und an Brunhilde als Grundsatz aus, daß Christen den Juden nicht dienen sollen. Auf den Concilien zu Epaon und Agde wird verboten, daß Kleriker oder

Laien bei Juden zu Gaste seien. Auf der Synode zu Maçon wird verboten, daß den Juden Richterstellen oder Zollämter zugewiesen werden; es wird beklagt und gerügt, daß vermögliche Juden selbst gegen ein Loskaufsgeld ihre christlichen Sclaven nicht freigeben wollen. Aus dem Umstande, daß Reccared und sein Nachfolger für die Bekehrung der Juden so thätig waren, erklärt sich, daß die ersten polemischen Schriften der nachpatristischen Zeit gegen die Juden in Spanien entstanden; so jene des Isidor von Sevilla und Julian von Toledo,[1]) an welche sich die fränkischen Schriften von Agobard und Amulo anschließen, in Deutschland jene Hraban's, die darauf abzielt, zu zeigen, wie die nach ihrem Wortsinn einander widersprechenden Stellen der alttestamentlichen Bibel im Lichte der christlichen oder spirituellen Deutung mit einander vereinbar sind, worüber wir an einem anderen Orte eingehender berichtet haben.[2])

Noch erübriget, auf die während der Karolingischen Epoche geübte Missionsthätigkeit der fränkischen Kirche unter den heidnischen Völkern einen kurzen Blick zu werfen. Die Eroberungskriege Karls dienten civilisatorischen Zwecken, die, wie in seinem ererbten Reiche, so auch in den eroberten Ländern auf die sittigende und bildende Wirksamkeit der Kirche gestützt sein sollten. Demzufolge zwang er die von ihm unterworfenen Sachsen, mit Gewalt zur Annahme der Taufe, und gründete eine Reihe von Bisthümern im Sachsenlande: Osnabrück, Münster, Paderborn, Minden, Bremen, Verden, Halberstadt, wozu unter Ludwig d. Fr. noch das Bisthum Hildesheim und das höchst einflußreiche Kloster Corvey hinzukamen. Deßgleichen entstand das Erzbisthum Bremen unter Karl d. Gr., und wurde mit dem unter Ludwig d. Fr. gestifteten Erzbisthum zu Hamburg zu einem Stützpuncte für die namentlich von Ansgar so erfolgreich betriebene Mission des Nordens. Auch zu den Mährern und zu den Hunno-Avaren kam die Kunde des Christenthums zuerst unter Karl d. Gr. Von Arno's Missionsthätigkeit unter letzterem war schon ausführlich die Rede; hier ist beizufügen, daß er auch unter die Slaven in Kärnthen christliche

[1]) Vgl. über dieselben meine Schrift Thomas Aquin. I, S. 623 ff.

[2]) Ebendas. S. 633 f.

Lehrer sendete, und einen Bischof für sie weihte. Die Mission unter den Mährern war auf Karl's Wunsch durch Arno's Vorgänger Virgilius und den Bischof Urolf von Passau betrieben worden. Indeß ließ die Abneigung der Mährer gegen die Unterordnung unter das deutsche Bisthum Lorch, so wie die Unbekanntschaft der Missionäre mit der slavischen Sprache eine feste Begründung des Christenthums in Mähren nicht aufkommen, das vielmehr in den Slavenaposteln Cyrill und Method die eigentlichen Begründer seiner Kirche verehrt. Durch Method wurde auch der böhmische Herzog Borziwoi bekehrt, in beiden Ländern aber erst mit der Stiftung des Prager Bisthums (a. 973) eine feste Kirchenordnung begründet.

Aus den bei den Sachsen wirkenden christlichen Missionären haben wir insbesondere zwei Männer hervorzuheben, die beide zu Alcuin als dessen einstmalige Schüler in York in Beziehung stehen, den Northumbrier Willehad und den Friesen Liudger. Des ersteren gedenkt Alcuin in einem Briefe an einen sächsischen Abt,[1]) läßt ihn durch denselben tausendmal grüßen, spricht sein Leid darüber aus, daß er von ihm sich habe trennen müssen, und die Sehnsucht, ihn wieder zu sehen. Willehad verließ York und Alcuin ungefähr um a. 770, um nach Friesland als Heidenbekehrer zu gehen, woselbst er sich in den Dienst des Gregor von Utrecht stellte. In Gregor's Schule zu Utrecht war ungefähr um dieselbe Zeit der Friese Liudger gebildet worden, der zweimal nach York gieng, um Alcuins Unterricht zu genießen, und später, nachdem Alcuin mittlerweile in den Dienst Karls d. Gr. sich begeben hatte, von diesem zunächst mehrere friesische Gaue als Missionsgebiet angewiesen erhielt, dann aber für das südliche Westphalen als Bischof bestimmt wurde, und Mimigardeford (Münster) als Bischofssitz angewiesen erhielt, woselbst er bis a. 809 wirkte. Von Altfrid, einem seiner Nachfolger († 849), wurde sein Leben beschrieben, er selbst hinterließ ein Leben Gregor's von Utrecht. Liudgers Thätigkeit ist

---

[1]) Ep. 13. Nach Pertz wäre dieser Brief an Liudger gerichtet, was aber nach Dümmler auf einem Irrthum beruht. Siehe Dümmlers Monum. Alcuin. S. 185, Anm. d zum Texte dieses Briefes.

mehrfach mit jener Willehad's in Eins verschlungen, der vor Liudger in Friesland wirkte, a. 781 von Karl d. Gr. zur Missionirung des unteren Wesergebietes ausersehen wurde, vom Sachsenherzog Widukind vertrieben nach Rom reiste, wo er wahrscheinlich mit Liudger, der gleichfalls als Geflüchteter daselbst anwesend war, zusammentraf und ein dauerndes Freundschaftsbündniß schloß. Nach Widukinds Taufe a. 785 kehrte Willehad in sein verlassenes Wirkensgebiet zurück, wurde a. 787 zum ersten Bischof von Bremen erhoben, und wirkte als solcher bis gegen Ende des J. 789. Sein Leben wurde von Ansgar geschrieben.

Ansgar nahm das Werk in Angriff, welches Ebbo von Rheims a. 822 versuchsweise begonnen, aber wieder aufgegeben hatte. Aus der Picardie stammend war er anfangs in das Kloster Corbie eingetreten, dann a. 822 in das neugegründete sächsische Corvey übergetreten. Er begleitete den von seinem Throne verdrängten dänischen König Harald, der Ludwig's d. Fr. Hilfe suchend sich in Mainz hatte taufen lassen, und wirkte einige Zeit in Jütland, bis er mit Harald wieder verdrängt wurde, worauf er nach Corvey zurückkehrte (a. 829). Im nächstfolgenden Jahre unternahm er auf Ludwigs Wunsch eine gefahrvolle Missionsreise nach Schweden, auf welcher er anderthalb Jahre zubrachte. Im J. 831 oder 832 wurde er zum Erzbischof von Hamburg geweiht, und dieses an Mühen reiche Erzbisthum vom Kaiser Ludwig mit einem Besitzthum in Flandern ausgestattet. In den letzten Lebensjahren Ludwigs wurde Hamburg von den Normannen verwüstet, Ansgars Kirche und Bibliothek verbrannt, so daß er nur das nackte Leben und einige Reliquien rettete. Ludwig's Sohn Lothar, welcher an die heidnischen Normannen Kirchen und Klöster vergabte, nahm ihm auch seinen flandrischen Besitz, so daß Ansgar nur wenige Priester bei sich behalten konnte. Dieß veranlaßte Ludwig den Deutschen, das Erzbisthum Hamburg mit dem Bisthum Bremen zu vereinigen, und Ansgarn den Sitz in Bremen anzuweisen (a. 847). Indem Bremen zum Erzbisthum erhoben ward, wurde es der Cölner Metropolie entzogen. Als Erzbischof von Bremen betrieb Ansgar neuerdings die Bekehrung Schwedens, begab sich selbst dahin (848—850), und ließ bei seiner Rückkehr deutsche Schüler zur

Fortführung des Werkes zurück; er stand in freundschaftlichen Beziehungen zum dänischen Königshause, und es gelang ihm eine Kirche in Schleswig zu bauen. Daselbst, wie in Hamburg gieng unter seinen Augen der Sclavenhandel vor sich; er that sein Möglichstes, den Verkauf christlicher Sclaven an Heiden einzuschränken. Er schloß sein gesegnetes Wirken a. 865; sein Leben wurde von seinem Schüler, Freunde und Nachfolger Rimbert beschrieben.

Ein Schrecken des christlichen Frankenreiches waren von den Zeiten Ludwigs d. Fr. angefangen die heidnischen Normannen, deren verwegene Raubeinfälle immer häufiger wurden, und zu einer ernstlichen Gefahr für das Reich selber erwuchsen. Bereits Karl der Große hatte diese Gefahr erkannt und durch vorkehrende Maßnahmen abzuwenden gesucht, konnte aber die Verheerung Frieslands durch die kühnen Seeräuber nicht verhindern. Unter Ludwig d. Fr. landeten sie a. 820 an den Küsten Aquitaniens und nahmen unermeßliche Beute mit sich; a. 834 plünderten und verbrannten sie mehrmals Dorstadt, a. 837 verheerten sie die Insel Walchern, mit welcher sich ein paar Jahre später einer ihrer Führer, Hariold, vom Kaiser Lothar belehnen ließ; a. 841 zerstörten sie Rouen, a. 845 fuhren sie auf 120 Schiffen die Seine aufwärts bis Paris, und ließen sich ihren Abzug von Karl dem Kahlen um schweres Geld abkaufen. Dieser Erfolg ermunterte sie nur zu desto öfterem Wiederkommen; sie drangen da allzeit von den Mündungen der größeren Flüße stromaufwärts in's Innere des Landes ein, raubten, plünderten und verödeten ringsum Alles. Zweimal eroberten und verheerten sie Bordeaux; die Städte und Gegenden an der unteren Seine und Loire erlitten dasselbe Schicksal. A. 856 zerstörten sie Paris, und plünderten das Kloster St. Denys, dessen Abt Ludwig mit schwerem Gelde losgekauft werden mußte. In den Jahren 858—861 war ihnen Karl's Reich fast schutzlos preisgegeben; dazumal ließ sich endlich einer ihrer Führer, Weland, durch große Anerbietungen und Spenden gewinnen, gegen andere normännische Raubschaaren Hilfe zu leisten, nahm auch den christlichen Glauben an und anerkannte die Lehnsoberhoheit des Königs Karl. Noch schlimmer hausten neueinfallende Raubschaaren in den Zeiten nach Karls Tode von a. 880 an in den westfränkischen

und lothringischen Landen; Karl der Dicke erkaufte ihren Abzug aus dem Rheingebiete durch einen schimpflichen Vertrag, sie selbst aber hatten es nunmehr auf eine dauernde Unterwerfung des westfränkischen Reiches abgesehen. Damals war es, daß Hincmar mit den Gebeinen des heiligen Remigius und den Kirchenschätzen seiner Kathedrale aus Rheims floh (a. 882), wohin er nicht mehr zurückkehren sollte. Es fehlte von Seite der Franken nicht an glänzenden Waffenthaten gegen sie, sowol dazumal als auch bei nachfolgenden Einfällen; Karl's des Kahlen jüngster Enkel aber, Karl der Einfältige erkannte die Nothwendigkeit, die perpetuirliche Normannengefahr durch Zuweisung einer festen Niederlassung im Lande zu beschwichtigen. Er bot einem ihrer mächtigsten Führer, Rollo oder Rolf, unter der Bedingung, daß er Christ werden und Frieden halten wolle, einen Theil seines Reiches und die Hand seiner Tochter Gisela an. Rollo gieng auf den Antrag ein (a. 912), nahm in der Taufe von seinem Pathen, dem Herzog von Francien, den Namen Robert an, und erhielt das Land von der Epte bis zum Meere nebst der Lehenshoheit über die Bretagne. Um die Bekehrung der unter Rollo eingewanderten Normannen machte sich insbesondere Hincmars mittelbarer Nachfolger Herväus († 922), seit a. 900 Erzbischof von Rheims,[1]) von a. 911 an auch Kanzler am Hofe Karl's des Einfältigen, verdient. Die Christianisirung derselben wurde jedoch erst durch ihre allmäliche Verschmelzung und Homogenisirung mit der einheimischen Bevölkerung in Sprache und Sitte zur vollendeten Thatsache; bis dahin blieb ein Theil der eingewanderten Normannen noch immer heidnisch, und selbst Bekehrte ließen sich durch nachrückende neue Stammesgenossen wieder zum Rückfall in's Heidenthum verlocken. Herväus richtete eine

[1]) Hincmar's unmittelbarer Nachfolger Fulco (883–900) fiel durch Mörder, welche ein Graf Balduin gedungen hatte, aus Rache dafür, daß König Karl ihm wegen seiner Untreue die Abtei St. Vedast entzogen und an Fulco übertragen hatte. Herväus sprach bei seinem Amtsantritte das Anathem über die Mörder seines Vorgängers. Siehe Concilium Remense præside Hervæo, in quo anathema dictum in eos, qui Fulconem archiepiscopum occiderant pridie Nonas Julii anno Christi 900, abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 132, p. 673 ff.

Anfrage an Papst Johann IX., wie es mit Getauften, Rückfälligen, Wiedergetauften, ferner mit solchen, welche nach empfangener Taufe heidnisch gelebt, an Götzenopfern und heidnischen Opfermalzeiten sich betheiliget, Christen und christliche Priester getödtet hätten, zu halten sei. Papst Johann antwortete ihm,[1]) daß die christliche Klugheit ein schonungsvollstes Vorgehen nöthig mache, und namentlich die kanonische Bußdisciplin nur bei denjenigen angewendet werden dürfe, bei welchen der sittliche Umwandlungsproceß so weit vorgeschritten sei, daß sie ohne Widerstreben sich derselben fügen, ja freiwillig dieselbe auf sich zu nehmen bereit seien. Hervä us gibt einen Commentar zu dieser vom Papste ihm ertheilten Weisung in einem Schreiben an den Erzbischof Wito von Rouen,[2]) der an ihn dieselbe Frage, wie Hervä us an den Papst gestellt hatte. Seine Schrift entbehrt übrigens eines geschlossenen Zusammenhanges. Er führt einige Beispiele herzgewinnender Milde gegen sittlich Verirrte an; so vom Verhalten des Apostels Johannes gegen einen Jüngling, der sich nach bereits empfangener Taufe so weit verirrt hatte, daß er unter die Räuber gegangen war; vom heiligen Basilius in seinem Verhalten gegen einen anderen Jüngling, der Christo feierlich abgeschworen und zur Bekräftigung dieses seines Schwures sich dem Teufel angelobt hatte. Es wird weiter angeführt, wie Papst Sylvester auf den Kaiser Constantin, der heilige Remigius auf König Chlodwig eingewirkt habe, um Beide zu frommen reuigen Christen zu machen und zum Empfange der christlichen Heilsgnade zu disponiren. Es werden ferner altkirchliche Canones als Richtschnur des Handelns gegen die Normannen citirt; die Wiedertaufe bereits auf den Namen des dreieinigen Gottes Getaufter wird als unzuläßig verworfen, durch Aussprüche des Nicänums, des heiligen Ambrosius, der Päpste Cölestin, Leo I.

---

[1]) Johann's IX. Brief abgedruckt in Migne's Patrolog. lat. tom. 131, p. 27 ff.

[2]) Epistola ad Witonem archiepiscopum Rothomagensem, qualis poenitentia debeat injungi non baptizatis gentilibus et baptizatis et rebaptizatis et postea more paganico ecclesias devastantibus et christianitatem delentibus. Ex sententiis Patrum et canonibus et decretalibus Pontificum Romanorum. Siehe Patrol. lat. tom. 132, p. 661 ff.

und Gregor I. schonende Milde innerhalb der rechten Gränzen als das dem Geiste Christi und der Kirche Gemäße empfohlen, daneben aber auch auf mehrere altkirchliche bußdisciplinäre Bestimmungen hingewiesen, die, wie Hervä̈us hiemit andeutet, nach Thunlichkeit in Anwendung zu bringen seien.

Dreizehntes Capitel.

Die Geschichtsliteratur des Karolingischen Zeitalters, Alcuin's Antheil an derselben.

Die Geschichtschreibung des Karolingischen Zeitalters verfolgt eine doppelte Richtung, die annalistische und biographische. Die annalistische Geschichtschreibung des Mittelalters entwickelte sich in ihren ersten Anfängen aus den zeitgeschichtlichen Notizen, welche in die leeren Ränder der kirchlichen Ostertafeln eingetragen wurden.[1]) Mit den Ostertafeln wurden nämlich auch jene Notizen abgeschrieben, vervielfältiget und verbreitet; bald fieng man, an, sie abgesondert und für sich allein abzuschreiben, führte sie durch Angaben über seither Geschehenes weiter fort, und verband sie mit anderen anderswo gefundenen zur relativen Vervollständigung ihres dürftigen Inhaltes. Dann gieng man aber weiter auch daran, von den hinter dem Zeitanfange jener annalistischen Aufzeichnungen liegenden Begebenheiten eine zusammenhängende Kunde anzustreben, die man durch Benützung anderer Quellen, aus Schriftstellern aller Art, aus der Sage und durch gelehrte Combination zu gewinnen trachtete. Auf solche Art entstanden zunächst die Annales S. Amandi (Kloster Elnon bei Tournay), welche auf die Machtanfänge des Karolingischen Hauses zurückgreifen und bis a. 810 herabreichen; die Annales Mosellani, so genannt wegen der in ihnen sich findenden Beziehungen zu Klöstern der oberen Mosel,

---

[1]) Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Berlin (1873, 2. Aufl.) I, S. 107 ff.

und von a. 703 bis 797 reichend; die Annales Petaviani, nach ihrem einstmaligen Besitzer so benannt, welche bis a. 771 die beiden vorgenannten Annales combiniren, von da an aber eine bereits erzählende Darstellung der Ereignisse bis a. 799 enthalten; die Annales Metenses, mit a. 703 beginnend und ganz kurz die Zeit bis 768 behandelnd, dann aber in einer Reihe von Zusätzen die Geschichte Karl's d. Gr. jahrweise bis a. 806 herab verfolgend; die Annales Maximiniani (a. 710—811), nach ihrem Fundort (Maximinskloster bei Trier) so benannt, in ihrem älteren Bestandtheile eine Überarbeitung und Fortsetzung der Chronik Beda's darbietend, in ihrem weiteren Verfolge aber auf die Annales Mosellani, Laureshamenses und Laurissenses majores, nebenher auf den römischen Liber Pontificalis und Paul's Longobardengeschichte sich stützend; die Annales Guelferbytani, mit a. 741 beginnend, und mit ihnen gemischt die Annales Alamannici und Nazariani (Lorscher Annalen), deren Anfang, von a. 708 anhebend, ebenfalls den Annales Mosellani entnommen ist. Die Annales Alamannici verbreiteten sich weithin durch die Klöster Schwabens, und boten später dem an sie sich anlehnenden Geschichtswerke Lambert's die Anfangspartien dar, während auf den aus gleicher Quelle stammenden Reichenauer Annalen Hermann der Lahme seine Chronik erbaute.

Pertz, der berühmte Herausgeber der Monumenta Germaniæ, entdeckte in einer Handschrift des Klosters St. Germain des-Prés Annalen, welche im Anfang des 9. Jahrhunderts aus einer älteren Handschrift abgeschrieben wurden, und nach seiner Vermuthung von Alcuin aus England an Karl's Hof gebracht worden sind. Die älteren Bestandtheile dieser Annalen sind kurze Angaben über das Bisthum Lindisfarne (a. 634—664), ferner Notizen aus Canterbury (a. 673—690); dann folgen Aufzeichnungen der Orte, an welchen Karl d. Gr. a. 782—787 das Osterfest zubrachte. Dieser letztere Theil rührt nach Pertz' Vermuthung von Alcuin selber her.[1]) Daran haben sodann weiter die Mönche von St. Germain ihre

---

[1]) Aus den Monumentis Germaniæ zusammt der Salzburger Fortsetzung abgedruckt in Migne's Patrolog. lat. tom. 101, p. 1415.

eigenen Annalen angefügt. In einer anderen Handschrift finden wir dieselben Notizen über Lindisfarne und Karl's Osteraufenthalte, jedoch ohne die Bemerkungen aus Canterbury, dafür die Notizen über Karl's Osteraufenthalte fortgeführt bis a. 797, woran sich Salzburger Nachrichten schließen. Diese zweite Handschrift ist von Alcuins Freunde Arno nach Salzburg gebracht worden, und die Weiterführung der Osternotizen über Karl rührt von seiner Hand her. Man hat Arno auch die Abfassung der Annales Laurissenses zuweisen wollen, die bereits den Charakter officieller Reichsjahrbücher annehmen; aber eben aus diesem Grunde können sie nicht für Arno's Arbeit gelten, sondern müssen von einem in der Umgebung des Königs Karl weilenden Manne herrühren, dem in den Aufzeichnungen der königlichen Kanzlei auch die Materialien für die ältere Geschichte des Reiches unter Pippin zu Gebote standen. Von a. 796 an tritt in diesen Annalen ein völlig veränderter Stil ein, der eine andere Hand verräth, und Karl's Geheimrath Einhard (Eginhard) erkennen läßt. Dieser führte die Reichsannalen bis zum J. 829 fort, wo er sich vom Hofe zurückzog, von Trauer erfüllt über die zunehmende Verwirrung und Auflösung des Reiches. Seine Hauptleistung ist seine Vita Caroli, die nach dem Muster und in dem Stile der Kaiserbiographien des Suetonius gearbeitet ist, und Karl den Großen als Nachfolger der großen römischen Cäsaren Augustus, Vespasian und Titus feiert, wobei freilich die charakteristischen Züge im Bilde des fränkischen Volkskönigs mehr oder weniger verwischt werden. Nach Inhalt und Form das Gegenstück zu Einhard's Vita Caroli ist die durch Carl den Dicken veranlaßte Schilderung des großen Karl der dichtenden Volkssage durch den St. Galler Mönch, der auch Karl's Sohn und Enkel Ludwig den Frommen und Ludwig den Deutschen in seine Arbeit aufnahm. Biographen Ludwigs d. Fr. sind der Trierer Chorbischof Theganus (bis a. 835), und ein Hofgeistlicher unbekannten Namens, der Astronom genannt, Beide Apologeten und Lobredner Ludwigs, ersterer mit ausgesprochener Tendenz gegen Lothar und Ebbo von Rheims. Thegan's Freund Walafrid Strabo theilte das Buch desselben in Capitel ab, und versah dieselben mit Überschriften. Die Geschichte der Jahre

840—843 wurde von Nithard, dem Sohne Angilberts und der Kaisertochter Bertha geschrieben. Die von Einhard fallen gelassenen Reichsannalen wurden in den sogenannten Bertinianischen Annalen, nach ihrem Fundorte (Kloster St. Bertin zu Omer) so benannt, weiter geführt; Prudentius von Troyes bearbeitete sie von a. 835 bis a. 861, von da an tritt Hincmar von Rheims als Fortsetzer ein. Für Deutschland wurde das von Einhard abgebrochene Werk durch Fuldaer Mönche weitergeführt, und zwar für a. 829—839 durch Enhard, von da bis a. 863 durch Hrabans Schüler Rudolph, der zufolge seiner nahen Beziehungen zu König Ludwig sich sehr gut unterrichtet zeigt, und in Bezug auf die Darstellungsweise Einhard nacheifert. Eine dritte Fortsetzung reicht bis a. 882, dann hören die Fuldaer auf, officielle Reichsannalisten zu sein.

Während die annalistischen Aufzeichnungen die zeitgeschichtliche Gegenwart in der Erinnerung künftiger Geschlechter festzuhalten bestimmt waren, suchte man in den sogenannten Chronikbüchern den Zusammenhang der Zeit- und Nationalgeschichte mit der weltgeschichtlichen Vergangenheit herzustellen. Das Chronicon Moissiacense beschränkt sich auf die Geschichte der Franken, die es von der Gründung der fränkischen Monarchie bis a. 818 herab erzählt. Die zu diesem Werke benützten Vorlagen und Hilfsmittel sind neben Beda's Chronicon das 4. und 5. Buch der Chronik Fredegar's aus dem 7. Jahrhundert, die Gesta regum Francorum (Auszug aus Gregor von Tours sammt Fortsetzung), die Annales Laurissenses, ein paar Mal auch Orosius und Isidorus; selbstständige Arbeit ist die Berichterstattung über die Zeit von a. 803 bis a. 818. Von weit höherer Bedeutung für ihre Zeit ist die Weltchronik Freculph's von Lisieux, welchen wir bereits als Freund Hraban's kennen gelernt haben, und welcher sich selber einen Schüler Elisachars, des vielvermögenden Kanzlers Ludwigs d. Fr. nennt. Freculphs Werk zerfällt in zwei Abtheilungen, deren erste (in 7 Büchern) die Geschichte der Welt von der Schöpfung bis auf Christus enthält und dem Kanzler Elisachar gewidmet ist; die zweite Abtheilung (in 5 Büchern), welche der Kaiserin Judith gewidmet ist und vermuthlich als Unterrichtsbuch für ihren Sohn

Karl bestimmt war, behandelt die Zeit von Christus bis auf Papst Bonifacius III. d. i. bis zum Anfange des 7. Jahrhunderts. Die Geschichte nach Christus führt die Geschicke des römischen Reiches bis zum Verfall und Untergang Westroms herab, und erzählt die Gründung neuer Reiche in Gallien und Italien durch die Franken und Longobarden; die Geschichte der christlichen Kirche findet ihren Abschluß in Gregor's Pontificat. Unter den Quellen, welche Freculph für sein Werk benützte, sind außer Florus und Justinus insbesondere Josephus Flavius, Eusebius, Hieronymus und vor Allem Augustinus hervorzuheben; rühmenswerth ist das Geschick, mit welchem Freculph seine Quellenauszüge zu einem gerundeten Ganzen zusammenzufügen wußte, bemerkenswerth ferner die Unbefangenheit, mit welcher er die Annahme einer Continuirung des römischen Reiches in den auf den Trümmern desselben entstandenen neuen Reichen und Ordnungen ablehnt. In dieser Hinsicht verhält sich auf entgegengesetzte Weise Ado von Vienne in seinem Chronicon de sex ætatibus mundi, welches nach Beda's Vorbild abgefaßt bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts herabgeführt ist; der Faden für die Begebenheiten seit Christus oder im sechsten Weltalter ist ihm durch die Abfolge der Kaiser gegeben, an Constantin und Irene wird unmittelbar Karl d. Gr. angereiht, und dann das römische Cäsarenthum in Ludwig d. Fr., Lothar, Ludwig II. fortgesetzt gedacht. Für die Zeit vor a. 700 ist das Meiste aus Beda, Isidor, Orosius und den Gestis regum Francorum entnommen, von a. 708 angefangen benützt er Annalen, insbesondere die Lorscher Annalen sammt Einhards Fortsetzung, die er häufig wörtlich ausschreibt. Seine persönliche Gesinnung gibt er kund in einer strengen Verurtheilung der Erhebung der Söhne Ludwigs d. Fr. gegen ihren Vater, in dem Preise, welchen er Karl dem Kahlen als einem weisen und trefflichen Regenten zollt, in der Verherrlichung des Pontificates Nikolaus I. Am Ausgange der Karolingischen Culturepoche steht als Chronist der uns bereits bekannte Regino von Prüm, dessen Chronicon, um a. 907 beendet, einer der ersten Versuche ist, die Weltgeschichte in ausführlicher Erzählung zusammenzufassen, was freilich für jene Zeit außerordentliche Schwierigkeiten hatte und nur höchst mangelhaft gelingen

konnte. Seine Arbeit zerfällt in zwei Bücher, deren erstes (Libellus de temporibus Dominicæ Incarnationis) von Christi Geburt bis zum Tode des Karl Martell reicht und mit einem Verzeichniß der römischen Päpste schließt, das zweite (Liber de gestis regum Francorum) die Geschichte des Frankenreiches und der Karolingischen Herrscher von a. 741 bis 906 erzählt. Dem ersten Buche ist Beda's Chronik zu Grunde gelegt, der Inhalt aus dem Martyrologium, aus den Gestis regum Francorum, mehreren Heiligengeschichten und anderen bekannten Quellen geschöpft. Im zweiten Buche folgt Regino bis a. 814 größtentheils den Lorscher Annalen, sodann bis a. 870 anderen Quellen, so weit ihm solche zu Gebote standen; von a. 870 an beginnt er als Zeitgenosse zu erzählen, und in dieser Partie hat seine Arbeit einen selbstständigen und bleibenden Werth.

An diese der allgemeinen Geschichte angehörigen Arbeiten schließen sich jene an, welche das Leben und Wirken einzelner hervorragender und in die damalige Zeitgeschichte bedeutsam eingreifender Männer zum Inhalte haben. Schrieben Einhard, Theganus und Nithard die Geschichte Karl's und seiner Nachfolger, so lieferte Paschasius Radbert biographische Darstellungen über die beiden berühmten Seitenverwandten des kaiserlichen Hauses Adalhard und Wala, deren Wirken ihm als Nachfolger derselben in der Abtswürde des Klosters Corbie ganz nahe gerückt war. Beide Biographien sind in streng kirchlichem Sinne gehalten, den Vorgängen am Hofe und im Familienleben des Herrscherhauses bleibt die ernste sittliche Rüge nicht erspart. Gleich im Eingange der Biographie Adalhards wird es strenge getadelt, daß König Karl die von ihm selber begehrte Tochter des Longobardenkönigs Desiderius verstieß; Adalhard habe, damals noch ein Jüngling, nicht länger am Hofe bleiben mögen, um die gegen das christliche Gesetz verstoßende neue Ehe des Königs nicht mit ansehen zu müssen, und habe sich entschloßen, der Welt im Kloster Corbie zu entsagen. Von Adalhards Schwester Gundrada wird gesagt, sie sei die einzige gewesen, welche im lockeren Leben des Hofes die Keuschheit vollkommen bewahrt habe. Am Schluße der in oratorischem Tone abgefaßten Biographie und Charakteristik Adalhards folgt eine

poetische Klage um den Hingeschiedenen, welche im Wechselgesange von zwei Nonnen Galathea und Phyllis als allegorischen Repräsentantinnen der beiden Klöster Alt- und Neu-Corbie vorgetragen wird. Die Lebensbeschreibung oder vielmehr Charakterschilderung Wala's (in zwei Büchern) ist in die Form eines Gespräches Radberts mit mehreren anderen Mönchen des Klosters Corbie eingekleidet; die Tendenz derselben ist eine apologetische, gegenüber den damals muthmaßlich zahlreichen Gegnern des Mannes soll die Hoheit und Größe desselben in's rechte Licht gestellt werden. Am Schluße wird Irmengard, die verstorbene Gemalin des Kaisers Lothar als Zeugin dafür angeführt, daß Wala als Heiliger gestorben sei; so sei es ihr durch zwei heilig lebende Nonnen in Brescia bekannt gegeben worden, welche, da die Königin nach Wala's Verscheiden Boten nach Italien sandte, um allüberall den Verstorbenen der Fürbitte der Lebenden zu empfehlen, vom Hingange Wala's bereits wußten, weil sie seine Seeele von Engeln himmelwärts tragen gesehen hatten. So Vieles zum Lobe Wala's in Radbert's Schrift immerhin gesagt wird, so schwer ist es, aus der rednerischen Umhüllung das Thatsächliche herauszufinden; bestimmte concret faßbare Angaben scheinen fast absichtlich vermieden zu sein. Das Leben eines eben so bedeutsamen Zeitgenossen der Brüder Adalhard und Wala, des Benedict von Aniane, wurde von seinem Schüler Smaragdus Ardo († 843), Mönch des Kloster St. Mihiel an der Maas geschrieben, welcher von dem im Laufe dieses Buches bereits erwähnten älteren Smaragdus, Abt desselben Klosters († 817) zu unterscheiden ist.

Es war bereits gegen Ende des vorigen Capitels von den Biographien zweier Männer die Rede, die zu Alcuin in naher Beziehung stehend, im Auftrage Karl's d. Gr. unter den heidnischen Friesen und Sachsen als christliche Missionäre gewirkt hatten. Die Biographie eines anderen, der früher als sie durch Wilfrid von York entsendet, in Friesland das Evangelium gepredigt und das Kloster Epternach gegründet hatte (a. 698), ist von Alcuin selber in seiner Vita S. Willibrordi geschrieben worden, die er auf den Wunsch Beornrad's, des dritten Abtes von Epternach (a. 777—797) und später Erzbischof von Sens, abfaßte. Auch Beornrad gehörte

zu Alcuins Freunden von Karls Hofe her, woselbst er im literarischen Freundeskreise den Namen Samuel geführt hatte.[1]) Begreiflicher Weise hatte Alcuin für Willibrord als seinen Landsmann ein besonderes Interesse; und daraus ist es zu erklären, daß er in Nachahmung Beda's, des Biographen des heiligen Cuthbertus, das Leben Willibrords doppelt, in Prosa und in metrischer Form, lieferte. Die Darstellung in Prosa hielt er für geeignet, in der Kirche den Mönchen öffentlich vorgelesen zu werden, die versificirte Biographie möge von den Klosterschülern privatim gelesen werden; die der prosaischen Bearbeitung beigegebene Homilie könne allenfalls als Predigt an das gläubige Volk verwendet werden. In der Widmungsrede, welche der Doppelarbeit vorausgeschickt ist, erwähnt er des Vaters Willibrords, des Wilgisus, der in späteren Jahren die Einsamkeit am Meere aufgesucht, um ein Leben der Beschauung und Abtödtung zu führen, dann wegen seines heiligen Rufes vom König ein Stück Landes erhalten habe, um eine Kirche und ein Klösterlein am Meere (cella maritima) zu gründen. Der Besitz jenes Landstückes habe sich auf seine überlebenden Nachkommen und Verwandten vererbt, und sei in regelmäßiger Folge auf Alcuin, den nunmehrigen Leiter jener cella maritima gelangt.[2]) Der poetische Preis dieses Wilgisus in einem carmen elegiacum ist den vorerwähnten drei Schriften über Willibrord als viertes Stück beigegeben. Die Wirksamkeit Willibrord's fällt in die Zeiten

---

[1]) Vgl. das unter Alcuins Gedichte aufgenommene und sehr wahrscheinlich auch von ihm herrührende Carmen anonymum (Patrolog. lat. tom. 101, p. 1162 f.), dessen Verfasser die Reise des Blattes, auf welchem das Gedicht geschrieben war, aus England über das Meer schildert, und es, wie bei anderen Freunden, so auch in Epternach einkehren heißt:

Et pete Wilbrordi Patris loca sancta pedester,
Atque sacerdotis Samuhelis tecta require,
Castalido portas plectro pulsare memento,
Constanter puero pithea dic voce ministro:
Publius Albinus me misit ab orbe Britanno,
Prædulci dulcem Patri perferre salutem.

[2]) Noch einer anderen ihm unterstellten Cella maritima, Vicus genannt (Cuentwich, heute Wicquinghem am linken Ufer der Canche), gedenkt Alcuin in epp. 4. 117. 118 (Frob. 39. 232. 81).

Pippin's von Heristal und des Karl Martell; Alcuin erzählt, daß Willibrord Karl's Sohn Pippin, den Vater Karl's d. Gr. taufte, und berichtet auch manches Wunderbare aus seinem Leben. Willibrord zeigt seinen durstenden Genossen die Stelle an, wo sie grabend auf eine Wasserquelle stoßen würden; er reicht armen müden Wanderern seine Flasche zur Erquickung, und dieselbe ist noch voll, nachdem alle sich an dem Labetrunk gestärkt hatten. Da er auf Walchern ein Götzenbild zerschlägt, führt ein Heide mit dem Schwerte einen Streich gegen ihn, ohne ihn zu verwunden, Willibrord aber wehrt seinen Genossen, den Angreifer zu tödten oder zu schädigen. Sowol dießmal, als auch bei einer anderen von Willibrord mit Sanftmuth hingenommenen feindseligen Begegnung rächt Gott selbst das wider seinen Diener Gesündigte. Auch nach seinem Tode wird er durch Wunder verherrlichet, die an seinem Grabe an Kranken geschehen. Im Widerspruche gegen Beda,[1]) welcher Willibrord durch Pippin zum Bischof von Utrecht ernannt werden läßt, behauptet Alcuin, daß ihm jenes Bisthum durch Karl Martell übertragen worden sei; eben so läßt er die zwei von Beda auseinandergehaltenen Romfahrten Willibrords in eine zusammenfließen.

Zu den Männern, welche in Friesland und dann unter den Sachsen predigten, gehört der gleichfalls aus England gekommene Lebuin oder Liafwin, der Gehilfe Gregors von Utrecht. Sein Leben wurde beschrieben durch den Utrechter Bischof Radbod, den Neffen des Erzbischofes Günther von Cöln und durch Hucbald, den Abt von Elnon. Hucbalds Erzählung hat neben ihrem kirchengeschichtlichen Interesse auch dadurch Bedeutung, daß sie über die Landtage und die Verfassung der Sachsen, unter welchen Lebuin auf dem Landtage zu Marklo so unerschrocken auftrat, genauere Informationen gibt. Ermanrich von Ellwangen schrieb das Leben des Angelsachsen Sola oder Solus, eines Gefährten des heiligen Bonifacius, nach welchem die Fuldische Zelle Solenhofen benannt war; den Anstoß zu Ermanrichs Schrift gab der ihm befreundete Neffe Hrabans, der Diakon und königliche Kaplan Gundram, welcher dazumal der Zelle Solenhofen vorstand.

[1]) Hist. eccl. V, 12.

Durch Wünsche und Aufforderungen von befreundeter Seite wurde Alcuin veranlaßt, auch der Hagiographie der gallisch-fränkischen Kirche seine Mühewaltung zu widmen, die sich indeß auf bloße Umarbeitung, faßlichere und gefälligere Darstellung des bereits Vorhandenen beschränkte. So gab er eine verkürzte Darstellung des von Sulpicius Severus beschriebenen Lebens des Nationalheiligen der gallisch-fränkischen Kirche, des heiligen Martinus von Tours; er überarbeitete ferner zwei schon vorhandene Biographien des heiligen Presbyters Richarius und des heiligen Vedastus von Arras. Um die erstere der beiden Umarbeitungen war Alcuin von Angilbert, dazumal Abt von Centula, ersucht worden; die Klosterkirche von Centula barg den heiligen Leib des Richarius in sich, das Kloster selbst führte von ihm den Namen Richariuskloster (St. Riquier). Auch Karl d. Gr., der a. 800 Ostern daselbst zubrachte und von der bei Alcuin bestellten literarischen Arbeit hörte, wünschte sie zu sehen; daher derselben eine Widmung an Kaiser Karl vorangestellt ist. Die Wirksamkeit des heiligen Richarius († 645) fällt in die Regierungszeit des Königs Dagobert I., der ihn ehrte und aufsuchte, um sich seinem Gebete zu empfehlen. Richarius, der von Centula gebürtig war, wirkte als Prediger und Missionär nicht bloß in der heimathlichen Gegend, sondern auch in Britannien jenseits des Meeres, und zog sich nach seiner Rückkehr in die Einsamkeit ascetischer Beschaulichkeit zurück. Seine Leiche wurde nach Ablauf mehrerer Monate in das Kloster Centula übertragen, und sein Grab durch Wunder verherrlichet.

Einer Überarbeitung der Vita S. Vedasti unterzog sich Alcuin auf Bitten Rado's, damaligen Abtes von St. Vedast (785—815), den er als gewesenen Schüler seinen geliebten Sohn nennt, und zur Erfüllung seiner Vorsteherpflichten in jenem Geiste mahnt, welchen wir in den vorausgegangenen Abschnitten hinlänglich kennen zu lernen Gelegenheit hatten, und als den von Karl d. Gr. seinen geistlichen Mitarbeitern inspirirten Geist der Aneiferung bezeichnen möchten. Die von Rado begehrte Mühewaltung bezog sich auf eine bessere Stilisirung der in der merovingischen Epoche abgefaßten Lebensbeschreibung des Vedastus, der in der That für die Anfangszeit der Frankenherrschaft eine hochbedeutende Persönlichkeit,

und einer stilistisch emendirten Darstellung seines Lebens und Wirkens wol werth war. Der Frankenkönig Chlodwig lernte ihn in Toul kennen, und schätzte ihn nicht minder, als den heiligen Remigius, der ihn taufte; er ließ sich, bevor er die Taufe empfieng, von Vedastus in den Wahrheiten des christlichen Glaubens unterrichten, und wurde besonders durch das von Vedastus gewirkte Wunder einer Blindenheilung in der ihm gezollten Verehrung bestärkt. Er empfahl ihn dem heiligen Remigius, in dessen Umgebung Vedastus weilte, bis ihn jener zum Bischof weihte und der Kirche von Arras vorsetzte. Arras lag seit den Zeiten Attilas noch in Trümmern, und die Bewohner des ihm zugewiesenen Kirchengebietes waren fast ganz in heidnische Superstition zurückgesunken. Durch diesen von ihm vorgefundenen Zustand seiner Diöcese war die seinem bischöflichen Wirken gesetzte Aufgabe bestimmt. Sein Wirken war mit dem Charisma wunderthätiger Macht begnadet; er gab einem Blinden das Gesicht wieder und heilte einen Lahmen; er bannte einen wilden Bären aus den Ruinen von Arras, er machte durch das Zeichen des Kreuzes bei einem Male, zu welchem ihn ein vornehmer Franke geladen hatte, in Gegenwart des Königs Clotar I. mehrere Becher, die mit einem durch dämonischen Zauber inficirten Tranke gefüllt waren, brechen und bersten. Nachdem er die Kirche von Arras 40 Jahre (ungefähr a. 500—540) geleitet hatte, wurde er von einer heftigen Fieberkrankheit ergriffen; eine Lichtsäule, die vom Gipfel seines Hauses bis zum Himmel reichte, zeigte an, daß Gott seinen Diener aus dieser Zeitlichkeit abfordere. Er rief die Seinen um sich, um ihnen seine letzten Mahnungen und Segnungen zu ertheilen und sich ihrer Fürbitte zu empfehlen. Ein Wunder zeigte nach seinem Tode an, daß seine Leiche unter dem Altare seiner bischöflichen Kirche beizusetzen sei; sein siebenter Nachfolger Autbert aber sah einmal beim ersten Aufglühen des Morgens an der Stätte, an welcher sich Vedastus ein schlichtes hölzernes Bethaus erbaut hatte, einen Mann, der mit einer leuchtenden Meßruthe daselbst einen Platz für eine zu erbauende Basilika ausmaß. Autbert erkannte darin ein göttliches Geheiß, die Gebeine des Vedastus an jene Stelle zu übertragen, die sich jener selbst einst als letzte Ruhestätte

ausersehen hatte, womit natürlich auch die Erbauung einer Kirche an dem bezeichneten Orte verbunden war. Der Vedastuslegende ist schließlich, wie dem Leben Willibrords, eine erbauliche Mahnrede an das Volk über die Tugenden des Heiligen, und ein Hymnus auf denselben in sapphischem Versmaße angefügt. Wie hoch sein Andenken und der Besitz seiner Gebeine dem Vedastuskloster in Arras galt, erhellt daraus, daß im Laufe des 9. Jahrhunderts abermals eine Schrift: De inventione corporis et miraculis S. Vedasti von Ulmarus, einem Mönche jenes Klosters abgefaßt wurde, wie denn überhaupt der Besitz von Gebeinen oder Leibern heiliger Männer in damaliger Zeit Kirchen und Klöstern volksthümliche Berühmtheit verschaffte und Schaaren von Gläubigen als Werber um die Fürbitten und Gnaden jener Heiligen zu den ihnen geweihten Grabstätten und Altären herbeizog. Daher denn auch die vielen Translationsgeschichten heiliger Leiber aus dieser Zeit, welche neben dem religiösen Interesse, dessen Ausdruck und Kundgebung sie sind,[1]) eine culturhistorische Bedeutung haben, sofern nämlich die Gründung eines mit den Überresten verehrter und volksthümlicher Heiligen ausgestatteten Klosters oder Tempels in der Regel auch eine neue Siedelungsstätte schuf, oder eine schon vorhandene in Aufnahme brachte, und in Gegenden, die noch halb oder ganz heidnisch waren, die Massen zum christlichen Culte herüberzog und denselben volksthümlich machte.

Eine seltsame, aber in ihrer Art charakteristische Translationsgeschichte ist die von Einhard erzählte.[2]) Einhard hatte eine von

---

[1]) Agobard freut sich in einem Gedichte, dem einzigen das wir außer einem Epitaphium auf Karl d. Gr. von ihm besitzen, des Glückes, daß ein nach Afrika verschlagenes Schiff Karls die Gebeine der hl. Martyrer Cyprianus, Speratus und Pantaleon heimbrachte, welche auf Bitten Laidrads der dem Täufer Johannes gewidmeten Kirche zu Lyon zugesprochen wurden. Vgl. sein im phaläcischen Versmaß abgefaßtes Carmen de translatione reliquiarum SS. MM. Cypriani, Sperati et Pantaleonis ad urbem Lugdunensem.

[2]) Historia translationis BB. Christi Martyrum Marcellini et Petri. — Diesem Berichte Einhards ist eine poetische Schilderung des Martyriums beider Heiligen angeschlossen, die aus Bolland. Acta SS. Jun. I. in Migne's Patrolog. lat. tom. 104, p. 503 ff. herübergenommen ist.

Kaiser Ludwig zum Geschenke erhaltene Landstrecke im Odenwald colonisirt und eine Kirche daselbst bauen lassen; diese wollte er nun dem Andenken eines bestimmten Heiligen weihen. Dazumal hielt sich zufällig am Hof ein römischer Diakon, Namens Deusdona auf, den Einhard gelegentlich zu Tische lud, wobei die Rede auf die ungemein große Zahl von Heiligengräbern in Rom, und auf Einhards Vorhaben kam, von Rom Reliquien für die von ihm erbaute Kirche zu erhalten. Ein zweites Mal zu Einhard geladen erbot sich Deusdona, ihm viele Reliquien, die er selber besitze, zu überlassen, wenn Einhard ihm die Rückkehr nach Rom zu erleichtern geneigt wäre; Einhard möge ihm ein Maulthier schenken, damit er nach Rom heimkehren könne, und einen verläßlichen Mann als Begleiter mitgeben, der die angebotenen Reliquien zurückbringen könnte. Einhard gieng darauf ein, versah den Diakon überdieß mit Reisegeld, und gab ihm seinen Notar Ratleik, der das Gelübde einer Romfahrt zu lösen hatte, als Begleiter mit. Die Reisenden zogen von Aachen ab, und kamen nach Soissons, wo Deusdona dem Abt Hilduin von St. Denys versprach, ihm den Leib des hl. Tiburtius zu verschaffen. Hilduin nahm sein Anerbieten an, und gab ihm gleichfalls einen Priester Namens Hunus mit, der das Versprochene heimbringen sollte. Da die Reisenden bereits auf italischem Boden sich befanden, bekam Ratleiks Diener Reginbald das Tertianfieber, und hatte in diesem Zustande eine Vision, in der ihm kund wurde, daß Deusdona sein gegebenes Wort schlecht oder gar nicht halten werde, die Reisenden aber auch ohne seine Hilfe zum Ziele kommen würden. Dem Diener wurde in der Vision auch die Kirche gezeigt, in welcher Ratleik die gewünschten Reliquien erlangen würde. Wie die Vision es vorausgekündet, so geschah es. Deusdona, der das Versprochene nicht liefern konnte, suchte Ausflüchte, entschuldigte sich mit der Abwesenheit seines Bruders, dem er Alles in Verwahrung gegeben, und von welchem er nicht wisse, wann derselbe aus Benevent zurückkehren werde. Ratleik beredete nunmehr den Hunus, daß sie ohne Deusdona sich die Kirche des heiligen Tiburtius und die in der anstoßenden Crypta hinterlegten Gebeine der HH. Petrus und Marcellinus besähen, worauf sich das Weitere von selber ergeben würde. Sie ließen sich demzufolge die beiden

heiligen Stätten von einem gemietheten Führer zeigen. Deusdona aber erfuhr davon, und bot ihnen seine eigene Mitwirkung für ihre Zwecke an. In der That wurden sie, nachdem sie durch dreitägiges Fasten sich darauf vorbereitet hatten, Nachts durch ihn in die Basilika des hl. Tiburtius geführt, machten aber die Erfahrung, daß der in einen schweren Marmorsarg eingeschlossene Leib des Tiburtius schlechterdings nicht zu erlangen sei; mehr Glück hatten sie bei der Tumba der Martyrer Marcellin und Petrus, deren Deckel nach vorausgegangener Anrufung des Namens Jesu Christi zu beseitigen ihnen wirklich gelang. Sie nahmen Marcellins Leib heraus, den Deusdona vorläufig seinem Bruder Luniso zur Verwahrung übergab, und nunmehr meinte, daß Ratleiks Begehren genügt sei. Dieser aber war anderer Meinung, und hielt dafür, daß Petrus von seinem Martyriumsgenossen Marcellin nicht getrennt werden dürfe; er gewann einen in Rom sich aufhaltenden griechischen Mönch für seine Pläne, und wagte mit Gefahr seines Kopfes den zweiten Versuch eines nächtlichen Eindringens in die Basilika. In der That gelang es ihm, sich auch des Leibes des heiligen Martyr Petrus zu bemächtigen, und zugleich seinen Genoßen Hunus zufrieden zu stellen, den er überzeugte, daß ein in einer Hölung des Sarkophages beider Martyrer hinterlegtes Häufchen Asche von dem Leibe des Tiburtius herrühren müsse, und somit trotz der Unzugänglichkeit der Gebeine desselben der Zweck, Reliquien des Martyr Tiburtius zu erlangen, wirklich erreicht sei. Ratleik begab sich sofort zu Deusdona, und erklärte, wie dieser es gewünscht hatte, heimkehren zu wollen, wenn er die bei Luniso hinterlegten Reliquien vom Leibe Marcellins ihm ausliefere; Deusdona erfüllte seinen Wunsch, und schenkte ihm sogar eine nicht geringe Menge seiner eigenen Reliquien. Indem Ratleik die für ihn und Hunus gewonnenen Reliquienschätze nach Pavia voraussendete, hielt er sich noch einige Tage in Rom auf, um sich zu vergewissern, daß von der heimlichen Wegnahme derselben nichts verlaute; sodann begab er sich nach Pavia, traf aber auch da wieder seine besonderen vorsorgenden Maßnahmen, als er hörte, daß päpstliche Legaten, an Kaiser Ludwig gesendet, im Anzuge wären. Hunus mußte schleunigst nach

Soissons reisen, um den Legaten voraus zu sein, Ratleik aber zog im Rücken derselben über die Alpen und weiter durch Alemannien aufwärts. Einhard, von seinem Kommen bereits verständiget, schickte ihm Presbyter und Kleriker entgegen; allenthalben strömte das Volk in Schaaren unter Gesang herbei, um die Heiligen, deren Reliquien gebracht worden, zu begrüßen und zu verehren. Die Reliquien wurden in Michilinstadt, was mit Odenwald gleichbedeutend ist, untergebracht. Ein Diener Ratleiks, der nach vollendetem Vesperdienste allein in der Kirche zurückblieb, sah zwei Tauben zu einem Fenster der Kirche hineinfliegen, die eine weiß, die andere weißgrau, und auf die Reliquien sich niederlassen; nach einer Weile verschwanden sie, der Diener aber vernahm über seinem Haupte eine Stimme, die ihm befahl, Ratleik zu sagen, daß die Martyrer baldigst aus der Kirche zu entfernen seien, da sie eine andere Ruhestätte sich gewählt hätten. Einhard, dem dieses durch Ratleik berichtet wurde, beschloß ein zuverläßigeres Zeichen des Willens beider Heiligen abzuwarten. Ein anderes Mal wurde bemerkt, daß das Reliquiensäckchen vom Blute befeuchtet war; diese Erscheinung hielt 7 Tage an. Erst in Folge eines dreitägigen von Einhard angeordneten Fastens vertrocknete sofort das Blut. Abermals hatte einer der Diener ein nächtliches Drohgesicht, welches die sofortige Entfernung der Reliquien aus Michilinstadt anbefahl. Diese nächtlichen Mahnungen wiederholten sich, während Einhard nicht wußte, was er von der Sache zu halten und was er zu thun hätte. Endlich entschloß er sich zur Translation der Reliquien nach Seligenstadt. Mit Trauer ließen die Bewohner Michilinstadts den theuren Schatz aus ihrer Nähe fortziehen; mit freudigem Jubel wurde er von den Bewohnern Seligenstadts aufgenommen. Ein fünfzehnjähriger Knabe, der bis dahin verkrümmt gewesen war, erlangte an der Stätte, wo die Reliquien nunmehr aufgestellt waren, sofort seine Heilung. Nachdem die mit der Translation verbundenen Festlichkeiten vorüber waren, begab sich Einhard nach Aachen, und traf in der kaiserlichen Pfalz mit Hilduin zusammen, dem er die Vorgänge in Michilinstadt erzählte. Hilduin gab ihm die Aufklärung, daß Hunus zu Pavia, da plötzlich alle Custoden der in der Kirche aufgestellten Reliquien aus einer unerklär-

lichen Ursache vom Schlafe befallen worden waren, auf eine geschickte Art ohne Verletzung der Siegel einen Theil der für Einhard bestimmten Reliquien sich angeeignet und das Entwendete vor Hilduin anfangs für Reste vom Leibe des hl. Tiburtius ausgegeben, sodann aber die Wahrheit eingestanden habe, und daß wirklich allerwärts das Volk zum Medarduskloster in Soissons zusammenströme, um die Überreste der hl. Martyrer Marcellinus und Petrus zu verehren. Nun erinnerte sich Einhard, bereits auf seinem Wege zur kaiserlichen Pfalz von einem Bekannten gehört zu haben, daß zu Soissons das Gerede gehe, Hunus hätte, während Ratleik und die Übrigen aus Trunkenheit in Schlaf versenkt dahin gelegen hätten, die Leiber der genannten beiden Heiligen aus den Scrinien genommen und dem Abte Hilduin überbracht. Einhard stellte nun brieflich an Ratleik und Luniso, die Beide in Seligenstadt sich aufhielten, die Anfrage, ob sie sich zu erinnern wüßten, oder zugeben könnten, daß zu Pavia sich etwas dem von Hilduin Erzählten Ähnliches ereignet habe. Beide kamen selber zu Einhard, und gaben die Aufklärung, daß allerdings von der Asche der beiden Martyrer etwas weggenommen worden sei, aber nicht in Pavia, sondern zu Rom im Hause des Deusdona unter Zusammenwirken des habsüchtigen Luniso und des verschmitzten Hunus, welcher letztere nicht ohne Reliquien zu Hilduin zurückkommen wollte. Einhard bewog den anfangs widerstrebenden Hilduin, ihm den in Soissons befindlichen Theil der Reliquien gegen 100 Goldstücke wieder abzutreten. Dieselben nahmen von Soissons ihren Weg über Aachen, wo alles Volk zusammenströmte, um sie zu verehren; auch Kaiser Ludwig verehrte sie in der Kirche zu Aachen, und wies den heiligen Martyrern Marcellinus und Petrus ein Landgut an, die Kaiserin weihte ihnen ihren Gürtel aus Gold und Edelsteinen. Der von Hunus entwendete Theil der Reliquien wurde in feierlichem Festzug nach Seligenstadt gebracht; die Vereinigung desselben mit der Hauptmasse, von der sie frevelhaft getrennt worden waren, wurde abermals durch einen nächtlichen Drohvorgang anbefohlen. Einhard erzählt nun weiter eine Reihe wunderbarer Heilungen an Kranken aller Art, darunter auch die Befreiung eines besessenen Mädchens, durch dessen Mund

der Dämon, der von ihrem Körper Besitz genommen hatte, in lateinischer Sprache redete, und aussagte, daß ihm die Macht zu schaden wegen der allgemeinen Verderbung der Sitten in jener Gegend verliehen sei. Wanderer, die im finsteren Walde sich verirrten, und die beiden Heiligen um ihre Hilfe anflehen, sehen plötzlich den Weg durch ein aus schwarzen Wolken brechendes Licht erhellt, und finden den Weg zum gastlichen Obdach der mit der Kirche zu Seligenstadt verbundenen Fremdenherberge. Die wunderthätige Macht der Reliquien wird durch weitere Reihen von Thatsachen an Orten, wo sie zeitweilig, wie in der kaiserlichen Pfalz, aufbewahrt waren, oder wohin sie von Einhard auf Begehren geschickt wurden, erprobt; sie gelangten bis nach Gent und Utrecht, und allenthalben treten dieselben Erscheinungen hervor. Wir entnehmen aus dem durch Einhard's Schrift so sprechend und anschaulich geschilderten allgemeinen Glauben jener Zeit an die wunderthätige Macht der Reliquien und an den auf ihrem Besitze ruhenden Segen, welche Macht er auf das Volksgemüth ausübte, woraus dann wol auch ein Theil jener wunderbaren Wirkungen psychisch erklärt werden mag. Andererseits aber können wir wol auch nicht umhin, unter Hinwegsehen von der wol erklärbaren Sinnlichkeit des religiösen Volksglaubens damaliger Zeit über die Naivität der Denkart eines Einhard und Hilduin zu staunen, die an dem ziemlich unlauteren Gebahren ihrer Mandatare Ratleik und Hunus nicht den mindesten Anstoß nahmen, und ein Nebeneinandergehen und Zusammenspiel menschlicher Listen und supranaturaler Manifestationen nicht im Mindesten befremdlich und anstößig zu finden schienen.

Der Abt Hilduin wurde, wie bereits an einem früheren Orte erwähnt worden ist, a. 830 nach dem sächsischen Corvey verbannt, und fand dort liebevolle Aufnahme bei dem Abte Warinus, dem Nachfolger Adalhards, und erstem selbstständigen, von Alt-Corbie unabhängigen Leiter des neuen Klosters. Zur Vergeltung hiefür schenkte ihm der wieder restituirte Abt von St. Denys den Leib des hl. Vitus, der a. 836 aus St. Denys feierlich nach Corvey übertragen wurde. Diese Translation, über welche uns der Bericht

eines ungenannten Mönches von Corvey vorliegt,[1]) hatte für den Aufschwung des Klosters eine weittragende Bedeutung; die Sachsen sahen in dem zu Corvey hinterlegten heiligen Leibe ein Palladium und einen Hort ihrer nationalen Wohlfahrt und Selbstständigkeit, und ehrten demzufolge auch das Kloster als Heiligthum der Nation durch reiche Gaben und Schenkungen. Die Überzeugung, daß die Übertragung von heiligen Leibern auf sächsischen Boden ein hauptsächlichstes Mittel zur Befestigung der Sachsen im christlichen Glauben sei, bewog Widukinds Enkel Waltbraht, der an Kaiser Lothars Hofe erzogen mit tiefster Seele am Christenthume hieng, nach Rom zu ziehen, um daselbst Reliquien für seine sächsische Heimath zu erwerben. Er brachte a. 851 den Leib des heiligen Alexander für die Kirche zu Wildenhausen mit, und veranlaßte Hrabans Schüler und Biographen Rudolph, der bereits ein Leben der heiligen Lioba oder Leobgyth geschrieben hatte, auch den Gebeinen des hl. Alexander eine Schrift zu widmen,[2]) die ganz im Sinne Waltbrahts abgefaßt, darauf ausgieng, zu zeigen, was die einst heidnischen Sachsen dem Christenthume verdanken, und welcher Segen auf dem Besitze der sterblichen Überreste jener Männer beruhe, unter deren Schutz und Obhut die Sachsen selber ihr Land gestellt wünschen, und deren dankbare Verehrung sie vornehmlich zu gläubiger Annahme und treuem Festhalten am christlichen Glauben geneigt mache. Um seiner Aufgabe zu genügen, geht er auf die heidnische Zeit der Sachsen zurück, und schildert nach kurzer Erwähnung ihrer Stammessage ihre religiösen Meinungen, Sitten und Bräuche in heidnischer Zeit; es soll ihnen damit ein Spiegel dessen, was sie einst waren, vorgehalten werden, um zu erkennen, was sie durch das Christenthum bereits geworden und weiter noch zu werden berufen seien. Rudolph geht sodann auf die Geschichte der Unterwerfung der Sachsen durch Karl d. Gr. über, die er kurz nach Einhard gibt. Seine Erzählung bricht bei der Taufe Widukinds ab, die dem Fortsetzer, Rudolphs Schüler Meginhard Anlaß

---

[1]) Historia translationis S. Viti, abgedr. in Bolland. Act. SS. Jun. II, p. 1029—1037. — Monum. Germ. II, 576—585.

[2]) Translatio S. Alexandri — Monum. Germ. II, S. 673—681.

gibt, auf Widukinds Enkel Waltbraht überzugehen und die Geschichte seiner Reise nach Rom zu referiren, unter Beifügung der Empfehlungsschreiben, mit welchen Kaiser Lothar ihn für seinen Zweck versehen hatte. Der eigentliche Gegenstand der Darstellung sind aber für Meginhard die durch die heilige Reliquie veranlaßten Wunder, gerade so, wie wir es bei Einhard sahen. Ähnlicher Weise hält es Meginhard in einer anderen von ihm abgefaßten Translationsgeschichte, welche die von Lullus vollzogene Übertragung der Gebeine des heiligen Ferrutius nach Bleidenstadt zum Inhalte hat.

Jene Bedeutung, welche die Verehrung der Gebeine des heiligen Vitus für die Beförderung des Christenthums unter den Sachsen hatte, sollte der vom Mainzer Erzbischof Otgar erworbene Leib des heiligen Bischofes Severus von Ravenna für die Thüringer erlangen. Auch Otgar verschmäht es nicht, die heilige Reliquie um theures Geld einem fränkischen Speculanten abzukaufen, der sie durch List und Trug an sich gebracht hatte. Otgar gab die zunächst für Mainz erworbene Reliquie an Erfurt ab; die Translationsgeschichte wurde durch den Priester Liudulph geschrieben,[1]) der auf einer Pilgerreise nach Rom sich zu Ravenna die Kunde vom Leben des Heiligen verschafft hatte, und auch die Art der Erwerbung seines Leibes durch Otgar berichtet.

Wir überheben uns der Anführung verschiedener anderer Translationsgeschichten, die theils mit der Stiftung neuer Kirchen und Klöster zusammenhängen,[2]) theils auf die Flüchtung kirchlicher Heiligthümer vor den seit der Mitte des 9. Jahrhunderts so häufigen Raubeinfällen der Normannen Bezug haben,[3]) und

---

[1]) Acta SS. Febr. I, 88—91.

[2]) So z. B. die von Jonas von Orleans abgefaßte Translatio S. Huberti, auf das a. 825 gestiftete Hubertuskloster in den Ardennen sich beziehend; die von einem Reichenauer Mönche aufgezeichneten Miracula S. Genesii mit Beziehung auf die Stiftung des Klosters Schienen am Bodensee u. s. w.

[3]) Z. B. Translatio S. Bertæ (Acta SS. Jul. II, p. 54). — Tractatus de reversione B. Martini Turonensis e Burgundia (Biblioth. PP. Lugdun. XVII, p. 253 ff.). — Ermentarius Abt des Klosters Hermoutiers:

nennen hier im Besonderen nur noch den gelehrten Mönch Aimoin von St. Germain des Pres (um a. 888 noch lebend), der neben einigen anderen Translationen[1]) auch jene der Gebeine des heil. Vincentius aus Valentia nach dem Kloster Castres im südlichen Frankreich auf Wunsch des Abtes Berno von Castres zum Gegenstande einer besonderen Schrift machte, und außerdem zwei Bücher über die Wunder des hl. Pariser Bischofes Germanus hinterließ. Die Legende eines anderen älteren hl. Germanus, Bischofes von Auxerre in Verse zu bringen, war Heinrich von Auxerre von seinem Abte Lothar, einem Sohne Karl's des Kahlen aufgegeben worden; der frühverstorbene jugendliche Abt († 865) erlebte das Zustandekommen des Gedichtes nicht, welches Heinrich in langjähriger Arbeit ausführte und dann dem Kaiser Karl überreichte; dem Gedichte sind zwei Bücher in Prosa über die Wunder des hl. Germanus beigefügt. Andere Arbeiten, welche der Hagiographie der gallisch-fränkischen Kirche gewidmet sind, sind jene Ado's von Vienne über das Martyrium des heiligen Desiderius von Vienne[2]) und über den Abt Theuderius von Vienne, Wandelberts von Prüm über Leben und Wunder des hl. Goar, Hucbald's Leben der hl. Rictrudis, erster Äbtissin von Marchienes, und der heil. Adelgunde, Äbtissin von Maubeuge, Odo's von Clugny Leben des hl. Gregor von Tours und des hl. Gerald, Grafen von Orleans, Hincmar's von Rheims über das Leben des hl. Remigius. Diese letztere Arbeit gibt sich als Erweiterung einer sehr kurzen, von Venantius Fortunatus abgefaßten Biographie des hl. Remigius. Da Hincmar selber sagt, daß er außer den geschichtlichen Nachrichten auch die legendenhafte Volksüberlieferung zu Rathe gezogen habe, so darf man natürlich eine historisch verläßliche Darstellung im Voraus nicht erwarten. Dazu kommt noch sein Bestreben,

---

Libri duo de translatione corporis S. Philiberti Abbatis. — Odo's von Glanfeuil Geschichte der Übertragung des hl. Maurus von S. Maur sur Loire nach S. Maur des Fosses u. s. w.

[1]) De translatione SS. Martyrum Georgii Monachi, Aurelii et Nataliæ liber. — Libri duo de eorundem miraculis. — De translatione S. Savini.

[2]) Vgl. meine Schrift: Beda d. Ehrwürd., S. 14.

in der Person des einstmaligen Rheimser Bischofes die Prärogativen des Rheimser Bischofsstuhles in ein recht helles Licht zu stellen, wobei er in der Wahl seiner Belege nichts weniger als ängstlich verfährt, so zwar, daß er bei neueren Kritikern den Verdacht bewußter Unredlichkeit erweckte.[1])

Hincmar, ein Zögling Hilduins von St. Denys, befaßte sich nach Angabe des Rheimser Chronisten Flodoard († 966) auf Wunsch Karl's des Kahlen auch noch mit einem anderen hagiobiographischen Thema, welches bereits seinen Lehrer Hilduin im Auftrage Kaiser Ludwig's beschäftiget hatte. Ludwig richtete an Hilduin eine briefliche Aufforderung,[2]) ihm eine bündige Zusammenstellung alles dessen, was den erhabenen Schutzheiligen Frankreichs und himmlischen Schirmherrn der fränkischen Herrscher Dionysius betreffe, zukommen zu lassen. Unter den Wohlthaten, welche seinen Vorgängern in Reiche zu Theil geworden, zählt Ludwig auf, daß Dagobert I. (der Stifter von St. Denys) durch Fürbitte des heiligen Dionysius auf Erden glücklich geherrscht und nach seinem Tode von den Qualen des Fegefeuers erlöst worden sei, wie durch eine berühmte allbekannte Vision (die nach Angabe eines Mönches von St. Denys dem sicilischen Eremiten Johann zu Theil geworden sein soll) offenbar geworden sei; daß Karl Martell nach seinem eigenen Bekenntniß dem hl. Dionysius die Erlangung der Herrschaft über das Frankenreich zu verdanken hatte, daher er auch Leib und Seele für die jenseitige Zukunft ihm empfahl; daß auf des heil. Dionysius Geheiß Pippin der Kleine am Altare desselben zusammt seinen Söhnen Karlmann und Karl durch Papst Stephan gesalbt

---

[1]) Vgl. die Kritik dieser Schrift Hincmars bei Noorden S. 393 ff. — Hincmars Nachfolger Fulco datirt in seinem Briefe an Papst Stephan V. (Patrolog. lat. tom. 131, p. 11 ff.) den Primat der Rheimser Kirche bis in die apostolische Zeit hinauf: Remensem antecessores vestri præ omnibus Gallicanis pensi habentes, primatu donarunt in Sixto primo totius regionis præsule a beato Petro Apostolorum principe huc destinato; etiam Hormisdas Papa Remigium per omnem Galliam vices suas obire voluit.

[2]) Abgedr. unter Ludwigs Briefen in Migne's Patrolog. lat. tom. 104, p. 1326 ff.

wurde. Auch Ludwig selbst hat den gnädigen Schutz des Heiligen oft erfahren, und schreibt es ihm zu, daß ihm das Wehrgehenk, dessen er durch göttliche Züchtigung entkleidet worden war, auf bischöfliches Urtheil wieder feierlich angelegt wurde. Außer den das Leben und Wirken des Heiligen betreffenden Nachweisungen wünscht Ludwig auch die Offenbarung, die dem Papst Stephan in der Kirche zu St. Denys zu Theil wurde, zusammt den Hymnen und dem nächtlichen Officium zu Ehren des Heiligen von Hilduin zu erhalten. Hilduin übersendete dem Kaiser die von demselben gewünschte schriftstellerische Arbeit über Leben, Wirken und Martyrium des heiligen Dionysius Areopagita,[1]) von dem er behauptet, daß er vom Papste Clemens I. als Glaubensbote nach Gallien geschickt, der erste Bischof von Paris gewesen und als solcher das Martyrium erlitten habe; natürlich ist dieser Bischof Dionysius auch der Verfasser der unter seinem Namen gehenden Schriften, welche Hilduin, wie er selbst sagt, aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzte — eine Arbeit, welcher nach ihm nochmals Scotus Erigena sich unterzog. Aus dem angeblichen Martyrium des Dionysius wird von Hilduin die Seltsamkeit berichtet, daß der Enthauptete mit dem Kopfe unter dem Arme noch eine Strecke Weges gegangen sei, was übrigens auch in der Geschichte anderer Martyrer vorkommt, und nach Launoy's Vermuthung durch Launen der Maler zu Tradition geworden sein könnte. Ein der Lebensbeschreibung des Heiligen beigelegter Brief Hilduins an den Kaiser[2])

---

[1]) Abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 106, p. 23 ff. Die Aufschrift lautet: Incipit passio Sanctissimi Dionysii, qui a loco Areopagita et patriotico prænomine Jonicus, christiano autem agnomine est appellatus Macarius, a s. Paulo apostolo Atheniensium ordinatus archiepiscopus, apostolica vero auctoritate beati Clementis Papæ totius Galliæ constitutus apostolus; cujus invicta pro fide Christi devotio sub Domitiano Cæsare et præfecto Sisinnio apud urbem Parisiorum post multa certamina, inter quæ ei Dominus noster Jesus Christus apparuit, coram quampluribus VII Idus Octobris martyrium consummavit cum Rustico et Eleutherio, sanctusque Dionysius caput suum tulit, ubi nunc requiescit.

[2]) O. c., p. 13 ff.

sucht die Identität des Dionysius Areopagita mit dem gallischen Bischof und Martyr Dionysius gegen die dazumal und auch später immer noch lebendigen Zweifel und Einwendungen zu rechtfertigen. Er beruft sich auf den griechischen Chronographen Aristarch, der in einem Briefe an den Primicerius Onesiphorus über die Wirksamkeit der Apostel in Athen Herkunft, Leben und Wirken des Dionysius Areopagita genau schildert, und auch dieß angibt, daß er statt seiner einen anderen Bischof für Athen bestellt habe und nach Rom gegangen sei. Das Weitere aber, was sich hieran schließt, seine Absendung durch Papst Clemens nach Gallien, seine Wirksamkeit in Gallien und sein Martyrtod, wird durch einen uralten Libellus passionis S. Dionysii bezeugt, und durch eine Aufzeichnung des Visbius, welche ein göttlicher Wink in Paris auffinden machte. Auch die alten Gallischen Meßbücher, die vor den jetzigen römischen im Gebrauche waren, enthalten zwei Messen, deren Text ganz genau zu der Martyriumsgeschichte des Dionysius Areopagita stimmt. Man wendet ein, daß Beda in seinem Commentare zur Apostelgeschichte den Dionysius Areopagita zum Bischofe nicht von Athen, sondern von Korinth mache, woselbst er auch gestorben sein soll; als ob nicht Beda selber Retractationen zu seinem Commentar über die Apostelgeschichte geschrieben, und als ob nicht der bekannte Korinthische Bischof Dionysius, welchen man mit dem Athener Bischof zu verwechseln scheint, in seinem Briefe an die Athener den Dionysius Areopagita als einstmaligen Bischof der Athener bezeugte! Man wendet ferner ein, daß man das Martyrium des Dionysius mit jenem mehrerer Anderer vergesellschafte, die erweislich zu verschiedenen Zeiten den Martyrtod erlitten haben. Damit wäre aber nur so viel constatirt, daß die geschichtlich wahre Darstellung des Martyrtodes des Dionysius aus Unkunde der Geschichte und Chronologie mit ungehörigen Zusätzen und Beigaben versetzt worden sei. Daß Gregor von Tours den gallischen Bischof und Martyr Dionysius in die Zeit des Decius versetzt, muß man einfach seiner Einfalt zu gute halten, die ihn in gar manchen Dingen irre führte. Sein gelehrter Zeitgenosse Fortunatus wußte wenigstens, daß Dionysius von Clemens nach Gallien geschickt worden sei; von woher er zu Clemens kam, wußte freilich auch

Fortunatus nicht, weil er eben nicht griechisch verstand und deßhalb griechische Autoren zu lesen nicht in der Lage war. Als charakteristisch für Hilduin und seine Zeit mag noch hervorgehoben werden, daß er den Einwand, Dionysius könne, wenn er bereits Bischof von Athen war, nicht von Clemens zum Bischof für Gallien ordinirt worden sein, damit zurückschlägt, Dionysius sei von Clemens allerdings nicht zum Bischof geweiht, wol aber zum apostolischen Vicar für Gallien bestimmt worden!

Trotzdem, daß Hilduin seinen an Ludwig gerichteten Ausführungen über die geschichtliche Richtigkeit seiner Biographie des Dionysius durch einen anderen Brief eine möglichst weite Verbreitung und allgemeinen Glauben zu verschaffen suchte,[1]) hielt es Karl der Kahle für nöthig, die Sache noch einmal prüfen zu lassen. Der römische Bibliothekar Anastasius hatte ein griechisch geschriebenes Leben des Dionysius von Methodius, das mit Hilduins Angaben zusammenstimmte, in's Lateinische übersetzt, und Karl der Kahle diese Übersetzung aus Italien nach Gallien heimgebracht, die er nunmehr Hincmar zur Begutachtung zuwies. Hincmar glaubte eine Bestätigung der Richtigkeit der Angaben des Methodius über Dionysius in der Vita Sanctini, eines angeblichen Schülers des Areopagiten zu finden, der aber eben so sagenhaft ist, als das angebliche Wirken und Martyrthum des Areopagiten in Gallien. Er gibt an, in seiner Jugend von Wandelmar, Abt des Klosters St. Sanctin in Meaux unleserliche Blätter erhalten zu haben, aus welchen er die Acta S. Sanctini hergestellt habe; durch diese Acta werde nun eben auch das gallische Martyrium des Dionysius bezeugt. Zu bemerken ist, daß Ado von Vienne und Notker von St. Gallen in ihren Martyrologien die Identificirung des gallischen Dionysius mit Dionysius Areopagita nicht zugeben. Dieselbe sagte

[1]) Epistola Hilduini abbatis indigni ad cunctos sanctæ catholicæ matris ecclesiæ filios et fideles, pandens quomodo invenire quisque scire desiderans valeat in epistola, ad christianissimum imperatorem dominum Ludovicum exinde directa, unde et qualiter sumpta sint ea, quæ in corpus unius textus secundum jussionem ipsius redegerat ex Græcorum et Latinorum historiis de notitia excellentissimi martyris Christi Dionysii. O. c., p. 22 ff.

indeß dem Nationalgefühle des kirchlichen Frankreichs so sehr zu, daß noch im 17. Jahrhundert, als bereits Sirmond und Launoy sie als völlig irrig nachgewiesen hatten, der gelehrte Gallicaner Erzbischof de Marca nochmals für ihre Richtigkeit einzutreten versuchte. [1])

Die Hagiobiographie der fränkisch-deutschen Kirche des Karolingischen Zeitalters bleibt mit sehr geringen Ausnahmen durchwegs auf dem Boden der heimischen Geschichte stehen. Es möge hier, um die bisher beigebrachten Belege hiefür noch mit weiteren zu vermehren, genannt werden der Mönch zu Hautvilliers Alemannus († 882), der eine Vita Sindulphi, eines Rheimser Geistlichen, so wie eine Vita Nivardi, eines Rheimser Erzbischofes aus dem 7. Jahrhundert und Anderes ähnlichen Inhaltes schrieb; ferner zwei anonyme Biographien des hl. Regulus, Bischof zu Senlis im 3. Jahrhundert; das Leben des hl. Aigulph, eines Abtes zu Lirinum von Adrevald von Fleury c. a. 890, [2]) das Leben des hl. Trierer Bischofes Maximin von Servatus Lupus, zu welchem übrigens Baluze's kritische Anmerkungen zu vergleichen sind. Daß Lupus in der Wahl seines Stoffes auf deutsches Gebiet hinübergriff, ist aus seinem zeitweiligen Aufenthalte in Deutschland, und den hiedurch angeknüpften freundschaftlichen Verbindungen mit Deutschland zu erklären; hiedurch wurde er auch veranlaßt, das Leben Wigberts, des ersten Abtes von Fritzlar († 747) zu schreiben, der vom hl. Bonifacius in diese Würde eingesetzt worden war. Lupus widmete diese letztere Biographie dem Abte Bunus von Hersfeld, die erstere seinem Freunde Waldo, der später Abt des Maximinsklosters in Trier wurde.

---

[1]) Ein Seitenstück hiezu ist die auf Hrabans Namen gesetzte Vita beatæ Mariæ Magdalenæ et sororis ejus Sanctæ Marthæ. Abgedr. in Migne's Patrolog. lat. tom. 112, p. 1431 ff.

[2]) Adrevald schrieb auch ein Buch über die Wunder des hl. Benedictus, dessen Leib zu der Zeit, als Monte Cassino von den Longobarden verwüstet in Trümmern lag, von da nach dem Kloster Fleury entführt worden war. Die Geschichte dieser Translation war im 9. Jahrh. von Adelbert, einem Mönche dieses Klosters aufgezeichnet worden; Adrevald fügte dieser Aufzeichnung sein Buch über St. Benedicts Wunder bei.

Die auf die deutsch-fränkische Kirche bezügliche biographische Literatur nimmt ihren Anfang mit dem von dem Presbyter Willibald beschriebenen Leben des hl. Bonifacius; das Leben des ersten Fuldaer Abtes Sturmi wurde durch seinen dritten Nachfolger Eigil, dessen Leben aber durch den Fuldaer Mönch Candidus geschrieben; von dem bereits öfter erwähnten Ermanrich rührt ein Leben des hl. Hariolf, des ersten Abtes von Ellwangen und späteren Bischofes von Langres her. Eine der ansprechendsten Biographien aus diesem Jahrhundert ist das Leben der Äbtissin Hathumod, einer Tochter des sächsischen Grafen Ludolf, von ihrem Bruder Hagius beschrieben; der in Prosa abgefaßten Lebensbeschreibung sind Elegien angefügt, in welchen der Trauer um die Hingeschiedene in zartfühlender tiefinniger Weise Ausdruck gegeben wird. Der Eichstädter Bischof Erchanbald veranlaßte den Priester Wolfhard, Mönch in Herrieden, zur Aufzeichnung des Lebens der hl. Walpurga, der Schwester des hl. Willibald, Gehilfen des hl. Bonifacius und ersten Eichstädter Bischofes. Eben dieser Wolfhard ist auch als Sammler von Heiligengeschichten bekannt, die er in möglichst großer Zahl in einem Legendenbuche zusammenstellte. Gozbert, ein Neffe des gleichnamigen St. Galler Abtes, schrieb das Leben des ersten St. Galler Abtes Othmar († 759), und fügte einem schon vorhandenen Leben des hl. Gallus ein Buch über die Wunder desselben an. Indeß genügten ihm beide Arbeiten nicht, und er bat deßhalb den Abt Walafrid von Reichenau, dieselben zu überarbeiten. Walafrid kleidete auch das aus dem 8. Jahrhundert herrührende Leben des heil. Gallus in eine bessere und genießbarere Form; indeß blieb auch das Original als altehrwürdiges Denkmal erhalten, während Gozberts genannte Schriften in Walafrids Überarbeitung untergiengen. Im J. 864 wurde der Leib des hl. Othmar erhoben, und in der neuen Kirche des hl. Gallus feierlich beigesetzt, bis a. 867 die ihm selber geweihte Kirche fertig war; jene Erhebung und Translation der sterblichen Überreste des hl. Othmar zusammt den damit verbundenen Wundern wurde unmittelbar darnach von dem St. Galler Mönche Iso, dem ersten bedeutenden Lehrer des Klosters beschrieben.

Die biographische Schriftstellerei begann in diesem Zeitraume

sich bereits zu Darstellungen einer zusammenhängenden Geschichte von Klöstern und Bisthümern zu erweitern. Wir heben in dieser Beziehung hervor des St. Galler Mönches Ratpert Casus S. Galli oder de origine et diversis casibus monasterii S. Galli d. i. eine Chronik des Klosters St. Gallen, von Ratpert bis a. 883 herabgeführt und von anderen nachfolgenden Mönchen des Klosters, zunächst von Ekkehard IV. weiter fortgesetzt; die Acta vetusta Abbatum Fuldensium von a. 704 bis a. 916 aus dem Anfange des 10. Jahrhunderts; die Gesta Abbatum Fontanellensium oder Geschichte der Äbte von St. Wandrille bis 833 zusammt einer Fortsetzung bis a. 850. Dieses letztere Werk enthält mancherlei Interessantes von allgemeinerer Bedeutung, so z. B. über Einhards Thätigkeit als Aufseher der königlichen Bauten, als welcher er im Kreise der Hofakademie Karl's d. Gr. den Namen Beseleel (Erbauer der Stiftshütte) führte; ferner über den Abt Ansegisus, dessen Capitulariensammlung so großes Ansehen erlangte. Von Bisthumsgeschichten haben wir zu erwähnen des Paulus Diakonus Historia episcoporum Metensium bis a. 777, auf Verlangen des Metzer Bischofes Angilram verfaßt; die Acta episcoporum Cenomanensium von Aldricus Bischof zu Mans († 856), von Anderen weiter fortgesetzt; Berthar's Historia episcoporum Viridunensium bis herab auf den Bischof Dado († 923), den Freund des Bischofes Salomo III. von Constanz, genauer bis a. 915, durch drei nachfolgende Fortsetzer bis zum Ende des 13. Jahrhunderts herabgeführt. Der Rechtsstreit des Salzburger Erzbischofes Adalwin mit dem von Papst Hadrian II. geschützten Slavenapostel und Erzbischof Methodius veranlaßte die Entstehung einer a. 871 abgefaßten Denkschrift aus der Feder eines Salzburger Geistlichen, welche bis auf den ersten Salzburger Bischof, den heiligen Rupertus zurückgeht, und seiner Nachfolger Wirksamkeit zu dem Ende beleuchtet, um zu zeigen, daß schon der heil. Rupertus seine Wirksamkeit bis nach Pannonien ausgedehnt, sein Nachfolger Virgilius die karantanischen Slaven bekehrt, und der Salzburger Bischofssitz seit seiner Erhebung zur Metropole durch 75 Jahre unter den Erzbischöfen Arno, Adalram, Liutpram, Adalwin im unbestrittenen Besitze der kirchlichen Oberleitung des unteren

Pannoniens bis an die Drau sich befunden, auch durch Stiftung vieler Gotteshäuser daselbst für die Herrschaft des Christenthums festen Grund gelegt habe. Diese Denkschrift, obwohl Parteischrift und mehr auf formales Recht als auf objective Auffassung der Sachlage sich stützend, ist bedeutend durch ihre Mittheilungen von Urkunden und anderen Aufzeichnungen der Salzburger Kirche, und füllt Lücken unserer geschichtlichen Kenntniß über ein Ländergebiet aus, über dessen damalige Verhältniße uns andere Quellen und Aufschlüße nicht zu Gebote stehen. Darin beruht der Werth und die Wichtigkeit dieser von neueren Forschern (Wattenbach, Dümmler) so eingehend untersuchten und gewürdigten Urkunde.

Die im Laufe des 8. und 9. Jahrhunderts stetig wachsende Zahl der Heiligenleben äußerte ihren Einfluß auch auf die Erweiterung und Inhaltsvermehrung der kirchlichen Martyrologien, über deren Entstehung und Ausbildung in eben jenen Jahrhunderten wir an einem anderen Orte[1]) kurz berichtet haben. Die fränkisch-deutsche Kirche des Karolingischen Zeitalters weist eine ganze Reihe solcher Martyrologien auf, als deren Unterlagen einerseits das sogenannte Martyrologium S. Hieronymi, andererseits jenes Beda's anzusehen sind. Das unter dem Namen des heil. Hieronymus gehende Martyrologium repräsentirt diejenige Form des Kirchenkalenders, welche derselbe auf Grund älterer Martyrerverzeichniße seit dem 7. Jahrhundert in den verschiedenen Kirchen des lateinischen Abendlandes, und namentlich im fränkischen Reiche angenommen hatte. Natürlich war die Form derselben je nach Verschiedenheit der Provinzen und Kirchen, deren besondere Erinnerungen in ihr aufgenommen wurden, verschieden, daher es auch nicht Wunder nehmen darf, daß jenes sogenannte Martyrologium Hieronymianum in den verschiedenartigsten Recensionen sich vorfand. Eine derselben ist durch das Martyrologium Gellonense repräsentirt, so genannt nach dem französischen Kloster Gellon, c. a. 804 geschrieben, und durch d'Achery bekannt gegeben; eine andere Recension desselben wurde durch den Bollandisten du Sollier[2])

---

[1]) Vgl. meine Schrift über Beda d. Ehrwürd., S. 147—149.

[2]) Acta SS. Jun., Tom. XI.

nach Handschriften von Reichenau, St. Ulrich in Augsburg, Corvey u. s. w. veröffentlichet. Ado von Vienne brachte von einer Reise nach Italien ein dem 8. Jahrhundert angehöriges Martyrologium aus Aquileja heim, welches von dem Mönche, von dem er es erwarb, für ein römisches ausgegeben wurde, aber nach seiner ganzen Beschaffenheit als ein speciell der Kirche von Aquileja angehöriges Werk sich erweist, wie sowol der Anschluß an Rufin's Geschichten, als auch die Unbekanntschaft mit römischen Örtlichkeiten erkennen läßt. Die selbstständigen Bearbeitungen des Martyrologs in der fränkischen Kirche begannen mit dem Werke des Florus, welcher seiner Arbeit speciell jene Beda's zu Grunde legte. Da Beda's Werk sich nicht in seiner selbstständigen Form erhalten hat, sondern in jenem des Florus untergegangen ist, so erwuchs den späteren Editoren des letzteren die Aufgabe, den Beda angehörigen Theil desselben zu ermitteln; der Bollandist du Sollier hat es ziemlich gewiß gemacht, daß Florus zur Arbeit des Beda mehr hinzufügte, als er in derselben vorfand. Durch das Zeugniß des Ado und Usuard steht fest, daß Beda in seinem Martyrologium die weitaus größere Zahl der Tage des Jahres mit keinen Heiligennamen belegte; Henschenius hat in dem von ihm edirten Texte eines fränkischen Martyrologiums, welches jenen Beda's als Bestandtheil in sich faßt, 257 Tage als von Beda unbelegt gelassene namhaft gemacht. Der Arbeit des Florus folgte jene Wandelberts von Prüm in metrischer Form, als deren Abfassungszeit nach den in den einleitenden Gedichten an Kaiser Lothar gerichteten Worten ungefähr das Jahr 848 (nach Anderen 851) zu erschließen ist. In der Vorrede wird dankbar die Unterstützung gerühmt, welche Florus von Lyon durch Mittheilung von alten Codices dem Verfasser angedeihen ließ. Als bemerkenswerth mag hervorgehoben werden, daß er den 28. Jäner als kirchlichen Gedächtnißtag Karl's d. Gr. feiert; Florus hat ihn noch nicht, wol aber ist er auch in Hrabans Martyrologium angemerkt, welches ungefähr um dieselbe Zeit, wahrscheinlich sogar etwas früher (c. a. 845) entstand, und zwar auf Bitten Ratleiks, dazumal Abtes von Seligenstadt, wie eine dem Werke vorangestellte Zuschrift an denselben kundgibt; nebenbei folgt auch noch eine poetische Widmung an den St. Galler

Abt und Erzkaplan Grimoald. Wenn es bei Wandelbert zweifelhaft erscheint, ob er außer den von Florus ihm gebotenen Materialien das Werk des Florus selber benützte, so kann hierüber bei Hraban kein Zweifel obwalten, der nebstdem auch Beda und das Martyrologium Hieronymianum vor sich hatte, und in Bezug auf Reichhaltigkeit des Inhaltes eine mittlere Stelle zwischen Florus und Ado einnimmt, indem er mehr Notizen als Florus bringt, jedoch nicht so viele wie Ado, der überhaupt ausführlicher schrieb, und für sein Werk die bei einem mehrjährigen Aufenthalt in Rom und auf sonstigen Reisen gesammelten Materialien und Hilfsmittel benützte. Die umständliche Weitläufigkeit seiner Arbeit war Ursache, daß Usuard, Mönch des Klosters St. Germain des Prés, welcher auf Befehl Karl's des Kahlen ein Martyrologium anzufertigen hatte, einen Auszug aus Ado veranstaltete. In dem Martyrologium des Notker Balbulus, welches die Reihe der Martyrologien dieses Zeitalters schließt, aber nicht vollendet vorliegt (es reicht bis zum 26. October), ist augenscheinlich Hrabans Arbeit zu Grunde gelegt, die nicht selten wortgetreu reproducirt wird; nebstdem sind aber auch die nach Hraban erschienenen Martyrologien berücksichtiget, und die Angaben über Leben und Leiden einzelner Heiliger häufig ausführlicher als bei Hraban. Neues, was nicht schon anderwärts sich fände, wird kaum geboten. Der Verfasser schrieb nach seiner eigenen Angabe unter dem Pontificate des Formosus; daher sie in das letzte Decennium des 9. Jahrhunderts (etwa a. 894) zu verweisen ist. Selbstverständlich unterliegen die Angaben der Martyrologien und überhaupt die gesammte hagiobiographische Literatur dieses Zeitalters der historischen Kritik; die Martyrologien bieten derselben den Vortheil, daß sie von bekannten Verfassern herrührend und bei der ziemlich sicher ermittelten Zeit ihrer Entstehung, die Mittel einer chronologisch genauen Orientirung über die Entwickelungsstadien sagenhafter Legenden darbieten. Wie sehr man aber immerhin die Kritik in ihrem Rechte anerkennen mag, so darf man doch nicht vergessen, daß ihre Functionen sich darauf beschränken, historisch Unerweisliches als solches kenntlich zu machen, und die Entwickelungsprocesse sagenhafter Legendengebilde aufzudecken. Damit wird indeß der supranaturale

Grund, auf welchem die Entwickelung des mystischen Heilslebens innerhalb der Kirche ruht, nicht berührt. Hinter der empiristischen Wirklichkeit unseres geschichtlichen Zeitdaseins steht eine höhere ideale Wirklichkeit, die im wunderbaren Leben der Heiligen auch in die empiristische hineingreift und in derselben sich vernehmbar macht. Wer jene höhere ideal-supranaturale Wirklichkeit nicht läugnen will, muß sich dazu verstehen, ihrer Bekundung im menschlichen Zeitdasein ihr geschichtliches Wahrheitsrecht zu gönnen, so schwer oder geradezu unmöglich es auch sein mag, im einzelnen concreten Falle zu entscheiden, ob in der frommen Überlieferung Wahrheit oder Dichtung vorliege, oder wo die der Überlieferung zu Grunde liegende geschichtliche Wahrheit in Dichtung überzugehen beginne. In Wahrheit ist die höhere ideale Wirklichkeit selber ganz und gar Poesie, und die Religion der Boden, auf welchem die außerhalb desselben nur mentale Wahrheit der Poesie sich in reale Wirklichkeit übersetzt. Alle ächte Dichtung hat geistige Wahrheit, und diese setzt sich im ächten Religionsleben in lebendige Wirklichkeit um, um in dieser die gewöhnliche Wirklichkeit des Lebens über sich selbst zu erheben, und von der Wahrhaftigkeit jener höheren, über dem desordinirten irdischen Zeitleben stehenden Welt und Wirklichkeit, welche wir im gläubigen Hoffen festhalten und umfassen, Zeugniß abzulegen.

Vierzehntes Capitel.

Alcuins metrische Arbeiten. Von der lateinischen Poesie des Karolingischen Zeitalters im Allgemeinen; Anfänge der deutsch-nationalen Dichtung.

Wir haben den Charakter der lateinischen Poesie, wie dieselbe in der ersten Hälfte des Mittelalters bei den christianisirten germanischen Völkern sich gestaltete, bereits in unserer Schrift über Beda zu schildern Gelegenheit gefunden. Was in Bedas metrischen Arbeiten uns in schlichten, bescheidenen Formen entgegentritt, zeigt sich reicher entwickelt in der lateinischen Poesie des Karolingischen

Zeitalters, und zwar zunächst in den metrischen Arbeiten Alcuins, der die in seinem northumbrischen Vaterlande erlernte Verskunst auf fränkischen Boden verpflanzte, und in der Art ihrer Pflege das Vorbild für Andere geworden ist, die ihm nachahmten und nach ihm sich bildeten. Alcuin war indeß nicht der Einzige, der in dieser Art geistiger Ergötzung und gelehrter Kunstübung den Ton angab; die von Karl d. Gr. aus Italien berufenen Peter von Pisa und Theodulph von Orleans wußten gleichfalls der römischen Lyra poetische Töne zu entlocken, und im Zusammensein der bildungseifrigen Männer, die an Karls Hofe sich gesammelt hatten, wurde das dichterische Talent Angilberts geweckt, welches, wofern das unter seinem Namen bei Pertz[1]) abgedruckte Gedicht wirklich von ihm herrühren sollte, in der That von mehr als gewöhnlicher Bedeutung war. Alcuin verfolgte die Entwickelung des poetischen Talentes seines Schülers und Freundes mit Wohlwollen, nahm aber doch, wie wir bereits hörten,[2]) in seinen letzten Lebensjahren an der allzusehr vorwiegenden Vorliebe des Freundes für classisch-weltliche Lectüre Anstoß, wozu das persönliche Verhalten Angilberts immerhin Anlaß gegeben haben mag.[3]) Ein zur Beiseitelassung wechselseitiger Entfremdung und zum Wetteifer im Gesange auffordernde Gedicht Alcuins[4]) an Angilbert dürfte wol früheren Datums sein.

Alcuins anerkannt ächte Gedichte, welche mit Inbegriff seiner größeren poetischen Arbeit über die Bischöfe und Heiligen der Yorker Kirche 383 Nummern ausmachen, fallen nach ihrem Inhalte unter

[1]) Monum. Germ. II, 391—403. Früher schon herausgegeben von Orelli: Helperici sive ut alii arbitrantur Angilberti Carolus Magnus et Leo III, 1832.

[2]) Siehe oben S. 79.

[3]) Vgl. über Angilbert Wattenbach Deutschl. Geschichtsq. I, S. 131 bis 137. Das unter Alcuins Gedichten als 232, b. erscheinende Gedicht, in welchem der Verfasser der Kaisertochter Bertha, und gegen Ende des Gartens gedenkt, in welchem er einst seine Knaben spielen sah, ist von Docen Angilbert restituirt worden, als dessen Arbeit es auch bei Wattenbach (S. 135) genommen wird.

[4]) Carm. 238, b.

folgende Rubriken: Inscriptiones sacri codicis, Historiæ Veteris et Novi testamenti, Inscriptiones variæ ecclesiarum, altarium, sepulchrorum etc., Adhortationes seu versus morales, Inscriptiones variorum locorum, Versus ad varios, Epitaphia, Aenigmata et epigrammata, Poema de Pontiff. et SS. eccl. Eborac. Dazu kommt dann noch die aus 34 Capiteln bestehende poetische Verherrlichung des Lebens und Wirkens Willibrords.[1]) Die weitaus größte Zahl dieser Gedichte ist in Hexametern, mehrere der kürzeren Gedichte sind im elegischen Versmaß abgefaßt; nur das erste, die ganze Gedichtsammlung einleitende Carmen: Preces nocturnæ, ist in sapphischem Versmaß dargestellt, und klingt in Ton und Ausdruck an gewiße bekannte Hymnen des kirchlichen Officiums an; am Schluße der Carmina ad varios[2]) findet sich eines in adonischem Versmaß.[3]) Gehen wir zunächst auf die letztgenannten Carmina ein, so treffen wir, nur nicht so vielseitig und eingehend, auf dieselben persönlichen Beziehungen, die wir in Alcuins Briefen kennen gelernt haben; wir finden da poetische Ansprachen an Papst Leo III,[4]) Karl den Großen,[5]) an andere Glieder der königlichen Familie,[6]) an Angilbert,[7]) an Paulinus von Aquileja,[8]) an den Notar des apostolischen Stuhles Theophylakt,[9]) an Arno von Salzburg,[10]) Richbod von Trier,[11]) mehrmals an nicht genannte Bischöfe,[12]) an Hrabanus Maurus,[13]) an ungenannte

---

[1]) Siehe oben S. .

[2]) Carm. 264.

[3]) In diesem Gedichte finden sich zwei Verse, welche die Prüfung nicht bestehen. Alcuin scandirt: Ārcă fī | dē i. Ein anderer Vers verräth den Zwang des Metrums: Ōrĕ că | nēto. Derlei Unreinheiten finden sich bei ihm öfter, namentlich in der Vita Willibrordi.

[4]) Carm. 223—226.

[5]) Carm. 227—233.

[6]) Carm. 234—237. 256.

[7]) Carm. 238, a. b.

[8]) Carm. 239—242.

[9]) Carm. 243.

[10]) Carm. 244, a. b.

[11]) Carm. 247.

[12]) Carm. 244. 245. 248. 249.

[13]) Carm. 250.

Freunde,[1]) an Freunde in York,[2]) an mehrere Schüler,[4]) an den heiligen Benedict,[4]) an die Bewohner Gothiens.[5]) Der Gedankeninhalt dieser Gedichte ist von jenem der Briefe Alcuins nicht verschieden; er will, wie er selbst wiederholt sagt, in der Sprechweise Virgils dasjenige wiedergeben, was er sonst seinen Freunden und Gönnern zu sagen gewohnt war. Papst Leo wird von ihm als der Nachfolger Petri und das geistliche Haupt der christlichen Gemeinschaft auf Erden gefeiert;[6]) die Ansprachen an Karl enthalten theils Verherrlichungen desselben als Schützers der Kirche und des Papstes,[7]) theils Erinnerungen an den Freundschaftsverkehr am Hofe,[8]) Segenswünsche über das kaiserliche Haus,[9]) hin und wieder auch Scherzhaftes; wiederholt

---

1) Carm. 251—253. 255. 257—259.

2) Carm. 260.

3) Carm. 262—264. In Carm. 263 kommt folgender sonderbarer Vers vor:

Te cupiens, apel - peregrinus - lare camenis.

Dieses Beispiel steht nicht einzig da. Abbo von Fleury (siehe unten) trennt, wenn der Zwang des Metrums es heischt, ohne Bedenken durch die Conjunction que das Wort, welchem sie anzuhängen wäre: In-que-sulam; Un-que-gulis.

4) Carm. 254.

5) Carm. 261.

6)
Tu rege doctrinis, mundi laus, regna per orbem,
Charta tua currat, signata in nomine sacro,
Per terram, pelagus, regiones, regna, per urbes,
Exhortans sancto cunctos sermone legentes.
Semina ne vitæ maculent zizania mortis,
Crescat ab ore tuo coelorum candida messis,
Unde Dei populus vivat feliciter omnis.
Gaudeat et teneat tecum coelestia regna
Semper in æternum, summo donante tonante.
Vive Deo felix, felix et vive per ævum,
Aurea lux mundi, terræ sal, porta salutis,
Et decus ecclesiæ, gemmisque corona refulgens.

7) Carm 232.

8) Carm. 228.

9) Carm. 229.

erscheint Angilbert als der Mittler oder Genosse dieser poetischen Unterhaltung. Verwandten Inhaltes, doch freier und gewißer Maßen auch weltlicher in Gesinnungs- und Gefühlsäußerung sind zwei Gedichte Theodulphs, deren eines, an Karl gerichtet, schon oben[1]) erwähnt wurde; das andere,[2]) eine poetische Epistel an den abwesenden Angilbert, und wie das frühere, Alcuins wiederholt gedenkend, ergeht sich im ungezwungensten Scherze über verschiedene Personen der Freundes- und Tischgenossenschaft an Karl's Hofe. Lobend wird die in Virgilianischen Versen sich übende Delia, nach dem Contexte unzweifelhaft eine der Töchter Karls, erwähnt, und zugleich angedeutet, daß Alcuin ihr Lehrer in der Verskunst gewesen sei,[3]) auf welches poetische Freundschaftsverhältniß sich auch Alcuin selber in dreien seiner Gedichte bezieht;[4]) zwei derselben sind unmittelbar an jene Delia selber gerichtet, in allen dreien ist von der Ergötzung ihres Vaters durch ihre Gedichte und Lieder die Rede. Gleich Alcuin feiert auch Theodulph Karl d. Gr. als Schützer des Papstes Leo III;[5]) der heilige Petrus habe sich die wunderbare Wiederherstellung des von den bösen Widersachern verstümmelten Leibes des Papstes vorbehalten, die Restitution des Papstes aber in der Stadt Rom habe er dem König Karl zugewiesen. In einem anderen Gedichte[6]) verherrlichet er das Kaiserthum Karls d. Gr. als desjenigen, der berufen sei, über den Erdkreis zu herrschen und alle barbarischen Nationen desselben unter sein Scepter zu beugen; des Kaisers Sohn Karl feiert er als Helden,[7]) in welchem er den Erben der Größe und des Ruhmes des Vaters vorausschauen zu dürfen glaubt. An den wirklichen Erben Karls, Kaiser Ludwig, sind zwei Oden in sapphischem Versmaß gerichtet,[8])

---

[1]) Siehe oben S. 81.

[2]) Theodulphi Carm. Lib. III, carm. 3.

[3]) Inprimis rutilat Flaccinas Delia musas.

[4]) Carm. 234. 235. 236.

[5]) Carm. Lib. III, carm. 6.

[6]) Carm. Lib. VII, carm. 25.

[7]) Carm. Lib. VII, carm. 25.

[8]) Diese beiden Gedichte sind nicht den Libris Carminum eingereiht, und auch der Geist derselben ist ein merklich anderer. Übrigens tritt Ma-

mit welchen er denselben zu seinem Regierungsantritte begrüßte. In fast galanter Weise preist Theodulph Karl's letzte Gattin Liutgard[1]) und Karls Töchter;[2]) man muß wol annehmen, daß der Dichter, der selbst aus einstmaliger Ehe eine Tochter hatte,[3]) sich in diesem Puncte ungezwungener ausdrücken durfte, als der ernsthafte Alcuin, welchen die weiblichen Familienmitglieder des Herrscherhauses als Lehrer und Berather in Angelegenheiten der christlichen Frömmigkeit verehrten.

Die poetische Verherrlichung Karls, seines Hauses und Geschlechtes war keiner der geringsten Stoffe der lateinischen Poetik des Karolingischen Zeitalters. Hieher gehören zunächst einige Lobgedichte Dungal's auf Karl d. Gr.,[4]) ferner die Versus Hibernici exulis ad Karolum Imperatorem, bestehend aus fünf Gedichten, deren eines den Abfall des Baiernherzogs Thassilo zum Gegenstande hat, die übrigen vier panegyrischen Inhaltes sind. Gleichen Inhaltes ist das Poem eines Diakons Lothar (c. a. 840) de origine gentis Carolinæ,[5]) welches vornehmlich Karl d. Gr. und seinen Nachfolger Ludwig zum Gegenstande hat. Ermoldus Nigellus, ein Aquitanier und Günstling Pippins, des Sohnes Ludwigs, besang das Leben und die Thaten Ludwigs in einem Epos von vier Gesängen,[6]) durch welches er die Aufhebung der vom Kaiser über

---

billon für Theodulph's Urheberschaft ein; Canisius hatte sie dem Jonas von Orleans zugeschrieben. In der vorletzten Strophe des zweiten Gedichtes wird der Kaiser der Fürbitte des seligen Alcuin empfohlen:

Salvet Albini precibus beati
Te, tuam prolem, sociamque vitæ
Sorte felici tibi mancipatam
Christus ubique.

[1]) Carm. Lib. III, carm. 5, vgl. carm. 1.

[2]) Carm. Lib. III, carm. 1.

[3]) Siehe Theodulphs Gedicht an seine Tochter Gisla Lib. III, Carm. 4. Einige wollen indeß diese Gisla für eine geistliche Tochter Theodulphs gehalten wissen.

[4]) Siehe Migne's Patrolog. lat. tom. 98, p. 1443 ff.

[5]) Bei Pertz Monum. Germ. II, 312 ff. unter der Aufschrift: Origo et exordium regum Francorum.

[6]) Patrolog. lat. tom. 105, p. 151—640; Pertz M. G. I, 419—515. Siehe über Ermoldus Wattenbach I, S. 156.

ihn verhängten Strafe der Verbannung zu erwirken suchte. Grund der Verbannung war der Argwohn des Kaisers, daß er Pippin zu Conspirationen gegen seinen Vater verleite. Der erste Gesang behandelt Ludwigs Thaten als König von Aquitanien im Kampfe gegen die Mauren;[1]) die drei übrigen Bücher behandeln die Regierung Ludwigs als Nachfolgers Karls bis zum J. 826; das letzte von Ermold erzählte Ereigniß ist die Taufe Heriold's oder Heroldus, wie er ihn nennt. Ein ungenannter sächsischer Dichter, gemeinhin Poëta Saxo genannt, versificirte die in Einhard's Annalen und Vita Caroli enthaltene Geschichtserzählung, um sie zu einer poetischen Darstellung der Thaten Karl's d. Gr. zu gestalten. Mehrere poetische Verherrlichungen des Andenkens Karls d. Gr. aus dem 9. Jahrhundert durch unbekannte Verfasser sind von Baluze[3]) hervorgezogen worden und finden sich wiederabgedruckt bei Migne,[4]) der auch den von einem ungewißen Verfasser herrührenden Klagegesang in phaläcischem Versmaß auf den Tod des Abtes Hugo, eines Sohnes Karls des Großen wiedergibt.[5]) Scotus Erigena

---

[1]) Ermold preist ihn als Kriegsheld:

Si quis franciscam mavult reserare loquelam,
    Nominis ut possit noscere notitiam,
Nempe sonat Hluto præclarum, Wigh quoque Mars est:
    Unde suum nomen composuisse patet.

[2]) Poetæ Saxonis Annales de Gestis Caroli magni Imperatoris. Abgedr. in Mon. Germ. I, 225—379, und daraus in Migne's Patrol. lat. tom. 99, p. 683—736. Über den poetischen Werth des Gedichtes vgl. Bähr Röm. Lit. im Karoling. Zeitalter S. 125 f.; über seinen historischen Werth und über die Person des Verfassers Wattenbach I, S. 193.

[3]) Capitul. Tom. II, col. 1565 ff.

[4]) Patrolog. lat. tom. 130, p. 1197—1204: Versus in fronte Bibliorum positi et aureis literis exarati in vetustissimo cod. ms. monasterii S. Dionysii p. 1197 ff. — Versus in fronte Bibliorum aureis characteribus exarati in vetustissimo cod. ms. bibliothecæ Colbertinæ p. 1199. In fronte Novi Testamenti p. 1202; In fine codicis p. 1203; In ultima libri pagina p. 1204. — In eben demselben Bande findet sich aus Baluze Capitul. entlehnt: Versus in laudem Lotharii imperatoris positi in fronte textus Evangeliorum, quem ipse obtulit monasterio S. Martini Metensis.

[5]) Aus Lebeuf: Monuments historiques sur Charlemagne et Charles le Chauve abgedr. in Patrolog. lat. tom. 130, p. 1206. — Daneben

sang in lateinischen und griechischen Versen das Lob Karls des Kahlen;[1]) auch in dem der Gattin Karls Irmentrud gewidmeten lateinischen Gedichte[2]) ist der Mann von griechischer Bildung nicht zu verkennen.

Während Erigena seinen Gönner noch als mächtigen Herrscher und ruhmreichen Erben seines Großvaters preist,[3]) lassen sich nebenher schon seit der Theilung der Karolingischen Monarchie andere Stimmen vernehmen.[4]) Bereits Theodulph sah die erste a. 817 decretirte Theilung des Reiches mit bedenklichen Mienen an.[5]) Ein gewißer Angilbert, der in der Schlacht bei Fontenay im Heere

mögen auch die poetischen Epitaphien auf zwei andere Söhne Karls d. Gr., auf Pippin (von Dungal, Patrolog. lat. tom. 105, p. 531) und auf Clotar (von einem ungenannten Verfasser, Patrolog. lat. tom. 130, p. 1207) genannt werden.

[1]) Patrolog. lat. tom. 122, p. 1235—1240.

[2]) In bewundernder Anpreisung der Geschicklichkeit der Königin ruft der Dichter aus:

Ingens ingenium perfecta Palladis arte
  Auro subtili serica fila parans.
Artibus eximiis conlucent pepla mariti,
  Gemmarum serie detegit indusias.
Miratur fugitans numquamque propinquat ἀράχνη,
  Quamvis palladios æquiparet digitos.

[3]) Quem solum celebrat Francorum gloria regem,
  Dignum christicolis plebibus atque choris,
Cui gestare licet regnorum plurima sceptra,
  Quæ magni patres sustinuere sui.
(Laudes Irmentrudis.)

[4]) Wir wollen nicht noch weiter zurückgreifend die bedeutungslose Nänie des Abtes Columban von Troud (S. Trudonis) de obitu Caroli zur Sprache bringen. (Abgedr. Patrolog. lat. tom. 106, p. 1247).

[5]) Vgl. Carm. Lib. III. carmen 10 (mit der Aufschrift: Quod potestas impatiens consortis sit):

Fabula Geryonem triplicem regnasse canit, quod
  Unum cor potuit fratribus esse tribus.
Pagina veridico recinit sermone beata,
  Figmenta exsuperans omnia lege pia,
Terrea germanos ob regni culmina reges
  Crudeli quosdam fraude dedisse neci;
Omnibus hoc votis, omni est hoc arte cavendum,
  Ne nostro in sæclo tale quid esse queat.

Lothars kämpfte, beklagte den Tag der Schlacht[2]) als einen unheilvollsten Tag,[2]) über den die Hölle sich freue, als einen Bruderkrieg, als eine Schmach der Christenheit.[3]) Einen höheren Ton, als jenen des Volksliedes, schlägt Florus in seiner Querela de divisione imperii an, der im epischen Stile den Untergang der großen Schöpfung Karls und die an die Stelle derselben getretene Erbärmlichkeit der gegenwärtigen Verhältniße, die allwärts zu Tage tretende Zwietracht, Schwäche, Zerrüttung, und insgemein den Verfall von Kirche und Reich betrauert. Die Klagen des Florus werden weit überboten von jenen Salomo's von Constanz, der seinen Kummer über das Elend seiner Zeit in poetischen Ergießungen an seinen Freund, den Bischof Dado von Verdun, ausschüttet.[4]) Es waren die Zeiten der Anarchie in Deutschland und Italien am Ende des neunten und Beginne des zehnten Jahrhunderts, beide Länder nebstdem von der furchtbaren Geißel der Einfälle der wilden Ungarn heimgesucht. Salomo sieht hierin eine Wiederholung des Geschickes, welches einst das Volk Israel traf, das zur Strafe seiner Untreue gegen Gott den Heidenvölkern preisgegeben wurde, und insbesondere auch eine Folge der inneren Zwietracht[5]) und

---

[1]) Versus de bella, quæ fuit acta Fontaneto. Abgedr. in Patrol. lat. tom. 130, p. 1215 ff.

[2]) Sabbatum non illud fuit,
Sed Saturni dolium;
De fraterna pace rupta
Gaudet dæmon impius.

[3]) Cædes nulla pejor fuit,
Campo nec in Martio,
Fracta est lex Christianorum
Sanguinis proluvio,
Unde canis inferorum
Gaudet gula Cerberi.

[4]) Versus ad Dadonem episcopum. Patrolog. lat. tom. 132, p. 461 ff.

[5]) En quo perduxit miseros discordia cives!
Sæpe malum hoc illis, si mens non læva fuisset,
Intestina loqui populorum proelia possent.
Dicunt quippe sues sese mordere solentes
Ad se mordendum dentes excire luporum.

des Mangels an einem kräftigen Haupte.[1]) Salomo's Freund schrieb eine poetische Klage über die Unfälle der Kirche zu Verdun, namentlich über das schwere Ungemach, das die Einfälle der Normannen über sie gebracht hatten. Diese Dichtung ist bis jetzt nicht aufgefunden, eben so wenig jene des Mönches Alemanus von Hautvilliers, der nach Trithemius Angabe die Verheerungen Frankreichs durch die Normannen im Tone der Klagelieder Jeremiä besang. Dagegen erübriget uns ein in deutscher Sprache gedichtetes Siegeslied in kurzen vierzeiligen Strophen, in welchen der Sieg Ludwigs III. über die Normannen bei Sathulcurtis (Saucourt, a. 881) gefeiert wird.[2]) Abbo von St. Germain des Prés gab in einem Epos aus zwei Gesängen eine Schilderung der von ihm selbst miterlebten Geschicke der Stadt Paris während ihrer Belagerung durch die Normannen vom November 885 bis in das Jahr 886 hinein; daran schließen sich in kürzerer Erzählung sodann noch die weiteren

---

[1]) Non mirere Pater, si conviciamur acerbis
Litibus et pugnis, si motus ferveat orbis,
Sed mage mira putes, quod non funditus omnes
Et tribus et populi funesto Marte perempti,
Ah, cum non habeant, qui fac vel desine dicat.

[2]) *Επινιχιον* seu Rhythmus teutonicus, Ludovico Balbi filio acclamatus . . . , cum versione latina Joannis Schilteri. Abgedr. Patrolog. lat. tom. 130, p. 1216 ff. — Die erste Strophe lautet:

Einen Kuning weiz ich,
Heisset Herr Ludwig,
Der gerne Gott dienet,
Weil er ihm's lohnet
u. s. w.

Mabillon, der in seinen Annalen (tom. III, Append. p. 684) dieses Lied mitgetheilt hat, machte auch ein anderes, im Volksliedtone gehaltenes lateinisches Gedicht bekannt (O. c. tom. III, Append. p. 753), das freilich des poetischen Gehaltes völlig baar ist, und hier deßhalb erwähnt wird, weil es auf ähnliche Nöthen der westfränkischen Kirche sich bezieht, wie die oben erwähnten Normannennöthen. Es ist nämlich die Erzählung der harten Bedrängung und Verwüstung eines Klosters durch den Bretonenherzog Nomenojus a. 848: Rhythmici versus de eversione monasterii Glonnensis. Abgedr. Patrolog. lat. tom. 130, p. 1212 ff.

Kämpfe mit den immer wiederkommenden Feinden bis a. 896. Das Epos ist zugleich eine Verherrlichung des heiligen Germanus, der die Stadt wunderbar schützte; gegen Ende des Gedichtes tritt eine moralisirende Tendenz hervor,[1]) welche in einem angefügten dritten Buche,[2]) das keine Thatsachen mehr berichtet, die ausschließlich herrschende ist. Die Erzählung der ersten beiden Bücher ist anschaulich und lebhaft, Sprache und Versbau aber lassen den Rückgang und Verfall der classischen Bildung des Karolingischen Zeitalters erkennen. Auffallend ist im dritten Buche der Gebrauch der vielen griechischen Worte und anderer der besseren lateinischen Sprache fremden Worte, die der Autor selber beständig durch Noten erläutert. Daß er übrigens eine schulmäßige grammatische Kenntniß des Griechischen nicht hatte, beweisen die prosodischen Fehler im metrischen Gebrauche der griechischen Worte.[3])

Zu keiner Zeit waren die Angelegenheiten von Kirche und Reich so enge, als in der Karolingischen Epoche, mit einander verwachsen. Demzufolge führt die Erwähnung der einen von selber auf die andere hinüber. Derselbe Florus, welcher die divisio imperii betrauerte, war mit seiner lebhaftesten Theilnahme auch in die sie herbeiführenden Ereigniße hineingezogen, und beklagte die durch dieselben veranlaßte Störung der kirchlichen Ordnung, zunächst in dem Kirchengebiete, dem er selbst angehörte. Er führt in seiner poetischen Epistel an den Bischof Modvin von Autun[4]) Beschwerde über die

---

[1]) Frankreich ist gegen frühere Zeiten herabgekommen:

..... propter vitium, triplexque piaclum:
Quippe supercilium, Veneris quoque foeda venustas
Ac vestis pretiosæ elatio te tibi tollunt!

[2]) Mit der Überschrift: Ingreditur tertius, clericorum scil. decus, tyrunculorumque effectus.

[3]) So z. B. gleich in den dem Werke vorausgeschickten daktylischen Versen an Aymoin:

Pĕrrŏgĭtāt mātĭtēs (i. e. *μαθητής*) u. s. w.

[4]) Ad Moduinum Agustodunensem episcopum de injusta vexatione ecclesiæ Lugdunensis (Patrolog. lat. tom. 119, p. 254). — Florus war dem Modwin näher befreundet, wie aus einer anderen Epistel (L. c. p. 278) hervorgeht.

Eingriffe, welche sich derselbe den heiligen Canones und verjährten Rechten der Kirche entgegen in die Gerichtsbarkeit derselben erlaubte, indem er Kleriker der Lyoner Kirche vor das weltliche Gericht zog; Florus rechnet ihm dieß als eine Impietät gegen seine Nährmutter d. i. gegen die Lyoner Kirche als seine Mutterkirche an. Die Möglichkeit in solcher Weise sich an ihr zu vergreifen, war Modoin in seiner Eigenschaft als einflußreicher Rathgeber des Kaisers während des Exil's Agobards gegeben. Für uns hat die Epistel des Florus hier Interesse als das Muster einer gewandten Versification und fließenden Sprache; auch sein oben erwähntes Gedicht gehört zu den besseren und schwungvolleren jener Zeit, und leidet nur an einzelnen Stellen hin und wieder an Mattheiten. Als einen einflußreichen Mann haben wir übrigens Modoin schon aus einer Epistel Theodulph's an ihn kennen gelernt;[1]) wir erfahren es weiter auch aus dem Munde Walafrids, der ihn in einer poetischen Epistel an ihn[2]) den Steuermann des Reiches nennt, und bedauert, daß die Wirren der Zeit ihn daran hindern, seiner fruchtreichen poetischen Muße zu pflegen.[3]) Walafrids Stellung zu den zeitgeschichtlichen Vorgängen ist, wie schon aus dieser Angabe hervorleuchtet, eine andere als jene eines Agobard, Florus und so vieler anderer in die Wirren der Zeiten Ludwigs hineingezogener Geistlicher; er scheint sich gleich seinem Freunde Hraban von einer Parteinahme in diesen Wirren möglichst ferne gehalten zu haben, und hielt jedenfalls die Pietät gegen die kaiserliche Familie für

---

[1]) Siehe oben S. 281.

[2]) Ad Muatwinum episcopum.

[3]) Sperarem vestræ nunc jam solatia musæ,
Ni mala per regnum tanta voluta forent.
Nunc doctor miles, præsul bellator habetur,
Pessumdant propria, qui aliena gerunt.
Eheu, quam clare Satanæ servitur honori,
Et fax pacis abest, orbe repulsa procul:
O proreta, pio studium dispone labori,
Ne fluctus mergat, qui furit in brevibus.

Als Dichter kennen wir Modoin aus einem poetischen Trostbriefe an den abgesetzten Theodulph, der sich unter Theodulphs Gedichten im Lib. IV als carm. 9 findet.

eine oberste Pflicht. Dieß leuchtet aus einigen seiner Dichtungen hervor, welche dem Preise Ludwigs, Judith's und der vier Söhne Ludwigs, gewidmet sind;[1]) für die Kaiserin Judith, die er in mehreren Gedichten anredet, nimmt er unverholen Partei, preist sie als eine Dame vom Geist, Bildung und edlen Sitten,[2]) und hat Worte des tiefsten Mitgefühles für das grausame Geschick, von welchem sie betroffen wurde. Aus anderen seiner Gedichte[3]) entnehmen wir persönliche Beziehungen zu verschiedenen hervorragenden und dem Herrscherhause nahestehenden Persönlichkeiten ohne Rücksicht auf deren politische Parteistellung; wir treffen bei ihm auf epigrammatische Äußerungen und poetische Ansprachen an Einhard, Grimoald, an den Præceptor Palatii Thomas, an Drogo, Agobard, Theganus, Hilduin von St. Denys, Ebbo von Rheims. Eines der Gedichte gelobt dem Mönche Gottschalk, der als Fulgentius d. i. als Vertreter des strengen Augustinismus angeredet wird, treue unverbrüchliche Freundschaft. Das Preisgedicht an Drogo fällt als Jugendarbeit Walafrids selbstverständlich in die Zeit vor der Ernennung Drogos zum päpstlichen Vicar; auch reproducirt es den mit dieser Würde schwer zu vereinbarenden Gedanken, dem wir oben begegneten,[4]) daß der lösende und bindende Petrus durch den Episcopat in seiner Gesammtheit reprä-

---

[1]) Versus in Aquisgrani palatio editi anno 16 Ludovici imperatoris. Patrolog. lat. tom. 114, p. 1089 ff. Das erste der hieher gehörigen Gedichte: De imagine tetrici, hat Bezug auf eine von Ravenna nach Aachen gebrachte Reiterstatue des Ostgothenkönigs Theodorich, als dessen Gegentheil der rechtgläubige tugendhafte Kaiser Ludwig verherrlichet wird. Siehe die Erklärung dieses Gedichtes durch C. P. Bock im Jahrbuch des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinland, Jahrg. 1871, S. 1—52.

[2]) O si Sappho loquax, vel nos inviseret Holda,
Ludere jam pedibus, vel ferre futura valeres;
Quicquid enim tibimet sexus subtraxit egestas,
Reddidit ingeniis culta atque exercita vita,
In qua multa nobis miranda videmus.

[3]) Zum Theil in der vorgenannten Abtheilung seiner Gedichte, zum Theile in der folgenden p. 1107 ff. enthalten.

[4]) Siehe oben S. 270.

sentirt sei.[1]) Eine der bemerkenswerthesten Dichtungen Walafrids ist seine Visio Wettini, von ihm als jungen Mönche auf Anregung seines Abtes Adalgisus abgefaßt, und Wettins Bruder, dem vorerwähnten Hofkaplan Grimoald gewidmet. Der Gegenstand der Dichtung ist nicht seine Erfindung; er gestaltete vielmehr die von dem Reichenauer Abte prosaisch abgefaßte Erzählung der Visionen Wettins zum Gedichte. Dasselbe beginnt mit einer Aufzählung der Äbte Reichenaus von Pirminius bis auf Hatto und Erbald herab, bei welchen länger verweilt und ihr ganzes Leben und Wirken erzählt wird; sodann wird auf Wettin übergegangen, der als berühmter Lehrer in Reichenau wirkte. An diesen trat im 11. Jahre der Regierung Ludwigs, im Spätherbst des J. 824, nachdem er früher drei Tage wie todkrank dahingelegen, ein eigenartiges Gesicht aus der jenseitigen Welt heran. Ein böser Geist erschien ihm in Gestalt eines Mönches und kündigte ihm an, daß er die Peinen der jenseitigen Welt schauen werde; eine zahllose Schaar von Dämonen, wie bewaffnete Männer aussehend, umgab ihn plötzlich, und schien zerstörungswüthig durch das ganze Kloster zu stürmen. Der entsetzte Wettin hielt sich für verloren, als plötzlich in ihrer Mitte eine leuchtende Engelsgestalt in rothem Gewande sich zeigte, und den finsteren Nachtspuk bannte. Der Engel sprach tröstliche Worte des christlichen Hoffens gegenüber den von schwarzen Gestalten angedrohten finsteren Schrecken, und wies auf die Gnaden des Allerbarmers hin, in welchen den das Gute mit Kraft Anstrebenden Heil geboten sei. Das Gesicht schwand, Wettin erwachte, und sah den Abt sammt einem anderen Klosterbruder neben sich am Bette stehen, welchen er bebend das Geschaute mittheilte, dann von dem Lager auf den Boden sich legte, die Arme in

[1]) Hac de mole petræ (scil. Christi) vero stat nomine Petrus,
In quo percepit solvendi sive ligandi
Ordo potestatem, merito qui nomine vestro
Dicitur; hunc quando factis et dogmate recto
Vosmet habere liquet; quem quo mage quisque meretur,
Hoc et habere magis creditur; ergo tenenti
Non dat honor meritum, meritis sed deditur ipse.
Hæc sunt præcipue, quibus insignita refulget
Virtutis persona tuæ . . . . . .

Kreuzesform ausbreitend, während die Brüder auf seine Bitte herbeieilten, und die Bußpsalmen und andere Psalmen sangen. Darauf ließ er sich Gregors Dialogen reichen, um die letzten Mahnungen desselben zu lesen, und bat die Brüder, sich zur Ruhe zu begeben. Kaum hatten die Brüder sich entfernt, so erschien ihm ein Engel in weißem Gewande, und empfahl ihm vor Allem den 118. Psalm als Gegenstand eindringlichster Meditation zum Troste der eigenen Seele und zur Erlangung der göttlichen Huld. Er ergriff ihn sofort und führte ihn durch anmuthige Gegenden aufwärts, bis sie zur Feuersphäre gelangten. Hier sah er viele ihm im Leben bekannt gewesene Menschen in den Qualen des Feuers leiden, insbesondere sündenbeladene Priester, dann auch ehebrecherische Frauen, habsüchtige Gaugrafen; auch den des Seeleneifers entbehrenden Waldo, einen der gewesenen Äbte Reichenaus sah er dort, nicht minder Karl den Großen, der zwar zu den Erwählten gehört, aber zuerst von der Makel unreiner Lüste vollkommen gereinigt werden soll. Die Peinen sind den Arten der Versündigungen angemessen. Von dem Orte der Leiden wurde er zum Orte der Seligen emporgeführt, und ihm die himmlische Stadt der Seligen gezeigt. Der Engel kündiget ihm an, daß er am nächsten Tage, aus dem irdischen Leben scheiden werde, und heißt ihn die Seligen des Himmels als Fürbitter bei Gott anrufen. Der Engel selber wirft sich mit ihm den Heiligen zu Füßen, und alsogleich vereinigen dieselben ihre Gebete mit den Bitten Beider. Diese gelangen nunmehr unmittelbar vor Christi Thron, und werfen sich vor demselben auf's Angesicht nieder, flehend, daß Christus als Richter statt Recht Gnade ergehen lassen möge. Da tönt eine Stimme, kündend, es sei Wettins Pflicht gewesen, durch sein Beispiel die Brüder zu erbauen, er habe aber dieß aus Trägheit oft versäumt. Darum Schweigen vom Throne auf seine Bitte. Der Engel zeigt ihm die Kreise der Seligen, um deren Fürbitte zu werben er nicht ablassen soll, zuerst jene der gallischen Heiligen Dionysius, Hilarius, Martinus, Benedict von Aniane, sodann die glorreichen Blutzeugen in unermeßlicher Zahl, unter welchen ihm die verklärten Gestalten des Sebastianus und Valentius nahetreten, ferner die Schaaren der heiligen Jungfrauen, und zunächst dem

Throne Maria als Himmelskönigin; der Engel belehrt ihn, welche Gnaden im Besonderen durch jeden der genannten Fürbitterkreise zu erlangen seien, und hält das Bild ihrer in Heiligkeit vollendeten Tugenden mit dem dunklen Gemälde der sündigen Erdenwelt zusammen. Er trägt ihm auf, auf Erden zu verkünden, welche schreckliche Peinen insbesondere der Unzuchtssünder harren. Wettin trägt Bedenken, diesen Auftrag zu übernehmen; der Engel entbrennt im Zorne, und zeiht ihn träger Stumpfheit; er enthüllt ihm sodann, daß er sein Schutzengel sei, daß er an ihm in seinen reinen Unschuldstagen Wohlgefallen gehabt, dann aber mit Mißfallen Zeuge seines Thuns gewesen bis zu dem Momente, wo er zu bereuen angefangen. Der Engel geht nun auf die mancherlei sittliche Gefahren des Klosterlebens über und weist auf die ehrwürdigen Bilder und Muster strenger mönchischer Ascese in altchristlicher Zeit zurück. Eine große Pest vom verflossenen Jahre wird auf Wettins Befragen vom Engel als Mahnung und Vorläufer des nahenden künftigen Gerichtes gedeutet, und schließlich enthüllt, daß Graf Gerold, Kaiser Ludwigs Oheim, der Stifter und Wohlthäter Reichenaus als Seliger in den Himmel aufgenommen sei. Beim ersten Morgengrauen erwachte er aus der Ekstase, rief die Brüder herbei, erzählte ihnen, was er gesehen und gehört, und bat, daß der Abt dasselbe noch rechtzeitig, ehe die Lebenskraft des Erzählenden erlösche, aufzeichnen lasse. Die Aufzeichner waren Hetto, Erbold, ein dritter nicht mit Namen bezeichneter (tacens sapienti corde magister), Theganmar und Tatto, Walafrids Lehrer. Am Abend desselben Tages verschied Wettin unter den Gebeten seiner Brüder, nachdem er den heiligen Leib des Herrn empfangen hatte. Nicht ohne Grund wurde angenommen, daß die visio Wittini eines der Schriftwerke sei, welche die dichterische Conception des mehrere Jahrhunderte späteren Dante wenigstens indirect und mittelbar mit anregen geholfen haben; jedenfalls ist sie charakteristisch für ihre Zeit, und erinnert an eine von Alcuin in seiner poetischen Verherrlichung der Yorker Kirche[1]) enthaltene Erzählung über den vom Tode wiedererstandenen Drithelm, der in's irdische Leben zurück-

[1]) Poëma de Sanctis Ebboracensis ecclesiæ vv. 875—1006.

gekehrt zu Nutzen und Frommen der auf Erden Lebenden erzählte, was er im Jenseits geschaut.

Alcuins Poëma de Pontificibus et sanctis ecclesiæ Eboracensis ist unstreitig die bedeutendste seiner Dichtungen, welche uns auf das in der lateinischen Poesie dieser Epoche am reichlichsten gepflegte Gebiet der Hagiobiographie hinüberführt, und bei Alcuin in diesem Gedichte, so wie in seiner versificirten Darstellung der Vita Willibrordi[1]) zunächst seine angelsächsische Heimath zum Gegenstande hat. Das Gedicht von den Bischöfen und Heiligen der Yorker Kirche besteht aus 1657 Hexametern, in welchen nach vorausgeschickter Anrufung Christi und der Heiligen und einer kurzen Schilderung der Verhältniße Northumbriens seit der Römerzeit bis zur Einwanderung und Christianisirung der Angelsachsen[2]) die Landes- und Kirchengeschichte Northumbriens von König Edwin und Erzbischof Paulinus angefangen bis auf Alcuins Jugendzeit herab, größtentheils nach den Angaben der Kirchengeschichte Beda's, erzählt wird. Es werden der Reihe nach die Begebenheiten unter den Königen Edwin,[3]) Oswald,[4]) Oswi,[5]) Egfrid,[6]) Altfrid,[7]) und dessen Nachfolgern[8]) vorgeführt. Auf die Geschichte der Nachfolger Altfrids will er nicht näher eingehen; er beschränkt sich von da an ausschließlich auf die northumbrische Kirchen- und Heiligengeschichte, die auch in den vorausgehenden Partien des Gedichtes den Hauptinhalt bildet. Wir heben aus diesen hervor die Wunder, durch welche die irdischen Überreste des verklärten Oswald und das von ihm auf dem Schlachtfelde von Dilston aufgepflanzte Kreuz verherrlichet wurden,[9]) das Leben und Wirken Wilfrid's I.[10]) und

[1]) Siehe oben S. 348.
[2]) Vv. 1—89.
[3]) Vv. 90—233.
[4]) Vv. 234—505.
[5]) Vv. 506—576.
[6]) Vv. 576—841.
[7]) Vv. 842—1082.
[8]) Vv. 1083 ff.
[9]) Vv. 310—498.
[10]) Vv. 575—644.

seines Nachfolgers Bosa[1]) sowie des heiligen Cuthbertus,[2]) ferner die durch den unverwesten Leib der heiligen Ädiltruda gewirkten Wunder;[3]) rücksichtlich der beiden letzteren verweist Alcuin auf die poetische Verherrlichung ihres Andenkens durch Beda, mit dessen Muse er nicht wetteifern zu wollen erklärt. Nachdem sodann noch kurz anderer Heiliger der northumbrischen Kirche: Ecgberts[4]) Wibert's,[5]) Willibrords,[6]) Suidbert's, Vira's[7]) so wie sonstiger northumbrischer Glaubensboten gedacht ist, wird das Andenken der nach Bosa weiter folgenden Yorker Bischöfe: des heiligen Johannes,[8]) Wilfrid's II,[9]) Ecgbert's,[10]) neben ihm Beda's,[11]) des heiligen Balthere[12]) und des Anachoreten Echa[13]) gefeiert. Das Leben und Wirken Aelberts, des Nachfolgers Ecgberts konnte Alcuin bereits als Augenzeuge nach seinen eigenen Lebenserinnerungen schildern,[14]) welche sich vornehmlich auf seine Studien- und Lehrthätigkeit unter Aelbert und im Vereine mit seinem Mitgenossen Eanbald beziehen.[15]) Da das Gedicht mit Aelberts Tode schließt, und des bischöflichen Wirkens Eanbalds in demselben nicht mehr gedacht wird, so wird man dasselbe füglich zu den früheren Arbeiten Alcuins zu rechnen haben; nach Mabillon's Dafürhalten ist es c. a. 785 abgefaßt worden.

Nochmals gedenkt Alcuin seiner Heimath in der Elegie de rerum humanarum vicissitudine et de clade monasterii Lin-

---

1) Vv. 846—874.
2) Vv. 645—749.
3) Vv. 764—834.
4) Vv. 1013 ff.
5) Vv. 1022 ff.
6) Vv. 1036 ff.
7) Vv. 1073 ff.
8) Vv. 1085—1214.
9) Vv. 1215—1246.
10) Vv. 1246 ff.
11) Vv. 1287 ff.
12) Vv. 1318 ff.
13) Vv. 1387 ff.
14) Vv. 1395—1595.
15) Siehe oben S. 9 ff.

disfarnensis,[1]) welche die Verwüstung dieses Klosters durch die Normannen a. 793[2]) zum Gegenstande seiner wehmüthigen Klage hat. Bei dieser Gelegenheit sei nebenhergehend eines Gedichtes de Abbatibus et viris piis coenobii S. Petri in insula Lindisfarnensi gedacht, welches dem angelsächsischen Mönche Ethelwolf (c. a. 820) beigelegt wird.

Auf die poetische Hagiobiographie der fränkisch-deutschen Kirche übergehend haben wir zunächst wieder Walafrid als einen der vornehmsten Vertreter derselben zu nennen. Hieher gehörige Arbeiten desselben sind eine in Hexametern abgefaßte Vita S. Blaitmaici, Abtes von Hy, der in den Zeiten der Däneneinfälle den Martyrtod erlitt; die ausführliche Vita S. Mammæ monachi, eines aus Kappadocien gebürtigen Anachoreten und Martyrers aus den Zeiten der Christenverfolgungen in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts; angeschlossen ist ein Hymnus auf den heiligen Mammas in vierfüßigen und vierzeiligen Jambenstrophen. Auch der in phaläcischem Metrum gedichtete Hymnus de Agaunensibus Martyribus kann als poetische Erzählung des Martyriums der Thebäischen Legion hier angeführt werden. Von einer metrischen Bearbeitung des Lebens des heiligen Gallus durch Walafrid ist nur der Eingang bekannt; ein zwischen a. 850—870 abgefaßtes Tentamen vitæ S. Galli adornandæ in prosa et metro wird Ermanrich von Ellwangen beigelegt. Auf Veranlaßung des Abtes Gozbert dichtete Grimoald eine Vita S. Galli in elegischen Versen. Der Fuldaer Mönch Candidus versificirte eine Vita S. Egilis. Eine Vita S. Leodegarii in zwei Gesängen, welche Walafrid zugeschrieben wurde, gehört jedenfalls seinem Zeitalter an. Milo, Mönch des St. Amandsklosters bei Tournay († 872) gestaltete die vom Abte Baudemundus, einem Schüler des Amandus abgefaßte Vita S. Amandi zu einem Epos in 4 Gesängen,[3]) welches gemäß den am Schluße beigegebenen Benachrichtigungen eines Freundes des Verfassers[4]) den Beifall bedeutendster Zeitgenossen desselben

[1]) Carm. 280.

[2]) Siehe oben S. 44.

[3]) Abgedr. Patrolog lat. tom. 121, p. 929—968.

[4]) Versiculi Vulfaji in confirmationem operis, p. 966 ff.

fand; für den Ruf des Verfassers zeugt, daß ihm die Leitung und Erziehung zweier Söhne Karls des Kahlen anvertraut war, welchen er nach ihrem vorzeitigen Tode die Grabschrift setzte.[1]) Von Heirics Vita S. Germani Autissidorensis war schon die Rede.[2]) Von dem Utrechter Bischof Radbod († 916) erübrigen[3]) ein Carmen allegoricum pro S. Suiberto in elegischem Versmaß und eine hexametrische Ecloga pro S. Lebvino. Einen ganzen Complex hagiographischer und hagiobiographischer Dichtungen lieferte Flodoard in seinen drei Werken: De triumphis Christi Sanctorumque Palæstinæ libri tres[4]) — De triumphis Christi Antiochiæ gestis Libri duo[5]) -- De Christi triumphis apud Italos Libri XIX.[6]) Das erste Werk, das wir kurz als heiliges Palästina bezeichnen können, handelt zuerst kurz von den heiligen Orten Palästina's, sodann speciell von einer im Thale Josaphat durch Constantin erbauten Marienkirche, und dem wunderbaren Schutze, den daselbst und anderer Orten die heilige Jungfrau Kindern angedeihen ließ; ferner von zwei Wundern, einem Rettungs- und einem Strafwunder, die an den Jordanfluß sich knüpfen; alles dieses ist aus Gregor von Tours geschöpft.[7]) Hierauf folgt eine poetische Charakteristik Johannis des Täufers, der Apostel und Jünger des Herrn, so wie der Propheten David, Simeon und Anna. Ein ziemlich langes Gedicht ist dem Protomartyr Stephanus gewidmet; ganz kurz werden die ältesten Bischöfe Jerusalems von Jakobus bis Dolicianus vorgeführt, länger wird bei Narciß und Alexander verweilt, und auch deren weitere Nachfolger, soweit sie bei Eusebius erscheinen, erwähnt, Hesychius, Philagrius, Justinus M. und Josephus Flavius, der jüdische Zeuge für Christus als Zierden Palästina's gerühmt. Am Schluße des ersten Buches wird noch kurz des Lazarus und der Maria Magdalena, so wie

[1]) Abgedr. a. a. O. p. 893.

[2]) Siehe oben S. 360.

[3]) Abgedr. Patrolog. lat. tom. 132, p. 557 ff.

[4]) Patrolog. lat. tom. 135, p. 494—549.

[5]) A. a. O., p. 550—595.

[6]) A. a. O., p. 556—886.

[7]) Vgl. Gregor. Turon. de gloria Martyrum Lib. II., 1. 9. 10. 11. 17. 88.

des Josephus Justus (Apostgsch. 1, 23) gedacht. Das zweite Buch beginnt mit einer poetischen Schilderung der Zerstörung Jerusalems unter dem Titel: De vindicta Christi sub Vespasiano, welcher die vereitelten Bemühungen des Wiederaufbaues des Tempels unter Julianus Apostata folgen; sodann wird von dem Raube des heiligen Kreuzes durch Chosroes und der Zurückführung desselben nach Jerusalem unter Heraklius, so wie von der Strafe, die einen Räuber des Christusbildes traf, gehandelt. In bunter Mischung folgen hierauf poetische Erzählungen von Heiligen oder kirchengeschichtlich merkwürdigen Personen des ersten bis zum fünften Jahrhundert; mit besonderer Ausführlichkeit wird bei Hieronymus und bei Paula verweilt, die unter Anleitung ihres Freundes Hieronymus die heiligen Orte Palästina's besuchte und den an dieselben geknüpften Erinnerungen aus der evangelischen Geschichte und urchristlichen Zeit nachhieng. Das dritte Buch handelt zuerst kurz von einigen palästinensischen Martyrern, und ergeht sich dann in ausführlichen Lebensschilderungen des Anachoreten Hilarion, der Maria Ägyptiaca und der Zosima; schließlich wird noch des Martyrs Fabianus und der heiligen Theodosia gedacht. Während dieses Werk durchaus in Hexametern gedichtet ist, findet in dem zweiten, welches das heilige Antiochien zum Gegenstande hat, ein mehrfältiger Wechsel classischer Metra statt; neben hexametrischen Dichtungen erscheinen andere in jambischem und phaläcischem Versmaß, das einleitende Gedicht ist in sapphischem Versmaß abgefaßt. Das erste Buch beginnt mit den ältesten Heiligen der Antiochenischen Kirche, mit Agabus, Menahem, Prokorus und Johanna, der Gattin des Chuza, handelt sodann von den ältesten Bischöfen: Evodius, dem antiochenischen Nachfolger Petri, Ignatius M., Heron, Maximin, Serapion, Babylas, Fabianus u. s. w.; mit besonderer Liebe und Pietät verweilt der Verfasser bei den beiden Martyrern Julianus und Basilissa, schildert dann das Martyrium des heiligen Romanus, und zuletzt höchst ausführlich jenes des Hesychius. Im zweiten Buche sind dem Säulensteher Simeon und der Büßerin Pelagia ausführliche Abschnitte gewidmet, eine nicht geringe Zahl Heiliger wird kurz behandelt, dagegen der Bischöfe Vitalis, Meletius, Flavius, sowie des Mönches Malchus etwas ausführlicher

gedacht. Das dritte, umfangreichste Werk ist eine poetische Bearbeitung der Papstgeschichte, wie sie Flodoard in dem Liber Pontificalis vorlag; sie wird im zwölften Buche bis Leo VII. herabgeführt, behandelt aber nebstbei, wie schon der Titel des Werkes ankündiget, auch die Heiligengeschichte Italiens, die im 13. und 14. Buche noch weiter geführt wird, freilich nicht in streng chronologischer Folge; vielmehr kann man die zwei letzten Bücher als Nachträge ansehen. So wird im letzten Buche höchst ausführlich über den hl. Mailänder Bischof Ambrosius gehandelt; den Schluß bilden die Elogien auf die drei ersten Äbte des Klosters Bobbio: Columbanus, Athala und Barthulph.

Mit der poetischen hagiographischen Literatur hängt aufs engste die hymnologische, so wie die Literatur der poetischen Inschriften an Altären, Heiligensärgen und Reliquienkästen zusammen. Sammlungen solcher Inschriften finden sich unter den poetischen Werken Alcuins[1]) und Hrabran's,[2]) auch unter Theodulphs Gedichten kommen einzelne Poeme solcher Art vor. In Hymnen auf die Heiligen der Kirche versuchten sich mehr oder weniger alle jene Dichter, die wir bereits als Verfasser poetischer Heiligenlegenden kennen gelernt haben. Neben ihnen wollen wir Paulinus von Aquileja nicht unerwähnt lassen, von welchem Hymnen auf verschiedene Feste und Heilige in vierfüßigen und sechsfüßigen rhythmischen Jamben vorhanden sind. Als Verfasser von Hymnen auf die Kirchenfeste haben wir vor Allen Hrabanus Maurus zu nennen, unter dessen Namen eine ganze Reihe von Festhymnen geht. Wir finden darunter den in allgemeinen kirchlichen Gebrauch übergegangenen Hymnus Veni creator Spiritus; auch die auf das Fest des Erzengels Michael gedichteten Hymnen haben mit jenen des römischen Breviers große Ähnlichkeit. Durch Notker den Stammler sind die sogenannten Sequenzen d. h. die in der Messe zwischen das Gra=

---

[1]) Aus Alcuins Gedichten gehören, einige kleine Stücke rein moralischen Inhaltes abgerechnet, die Nummern 28—210, also der Zahl nach der weit größte, aber freilich an Umfang kleinste Theil seiner poetischen Arbeiten hieher.

[2]) Unter Hrabans Epitaphien findet sich auch eine Anzahl interessanter Grabschriften auf hervorragende Zeitgenossen: Einhard, Kaiser Lothar, Haistulph, Otgar, Alcuin, Reginbald, Egil, Adalhard, Isambert, Irmingar, Ratleik.

duale und Evangelium an gewissen Festen eingeschalteten Hymnen und hymnusartigen Dichtungen in Aufnahme gebracht worden. Diese Dichtungsart entstand dadurch, daß man den Modulationen, mit welchen bei gewissen Responsorien das Alleluja gesungen wurde, lateinische Worte unterlegte. Notker selbst erzählt in der seinem Liber Sequentiarum vorausgeschickten Vorrede ad Liutwardum Vercellensem episcopum, daß er die Anfänge dieser Art ungebundener Dichtungsweise durch einen Priester kennen lernte, der aus dem durch die Normannen zerstörten Kloster Gimedia (bei Rouen) nach St. Gallen gekommen war: derselbe hatte auch ein Antiphonarium mitgebracht, in welchem einige Verse nach der Weise der Sequenzen modulirt oder den Tonreihen derselben angepaßt waren. Er freute sich nicht wenig über diese prosaisch-rhythmischen Versuche zur Ausfüllung und Bindung der Tonreihen, ärgerte sich aber beim Gebrauche derselben, indem er sie fehlerhaft und ungenießbar fand. So nahm er denn die Sache selber in die Hand, und theilte die von ihm verfaßten Sequenzen seinem Lehrer Iso zur Prüfung mit, der sich für Notker's Versuch sehr interessirte, aber auch das Mangelhafte an demselben hervorhob; Notker hatte nämlich unterlassen, in der Weise des Gregorianischen Gesanges jeder Tonbewegung eine Sylbe unterzulegen. Der revidirte Versuch gefiel seinem zweiten Lehrer, dem Schotten Marcellus so sehr, daß er die von Notker gedichteten und componirten Sequenzen in ein Heft zusammenschreiben, und die Knaben in der Schule singen ließ. Notker sträubte sich anfangs gegen ein Bekanntwerden seiner Arbeit außerhalb des Klosters, ließ sich aber endlich durch seinen Mitbruder Atharius bestimmen, dieselben dem dazumal allvermögenden Kanzler Karls des Dicken, dem Bischof Liutward als Zeichen ehrender Huldigung zu übersenden. Indem Notker außer den schon vorhandenen und von ihm benützten Tonreihen, der Mettensis minor und major, der Amoena und Romana, neue erfand, und diesen rhythmische von ihm erfundene Texte anpaßte, wurde er der Schöpfer eines in die Messe eingeschobenen melodischen Chorgesanges, der weithin, besonders in Frankreich, England und anderen Ländern Eingang fand. Notker's Liber Sequentiarum enthält 38 Sequenzen auf verschiedene Kirchenfeste; dieselben wurden Vorbild für spätere

Nachahmungen, besonders im 11. Jahrhundert; bald mehrte sich die Zahl derselben in den Meßbüchern bis 100. Die damit in die Meßliturgie eingedrungene Überwucherung des subjectiv lyrischen Elementes wurde vom Trienter Concil als ein Übelstand empfunden, daher in das revidirte römische Missale nur fünf Sequenzen, darunter keine von Notker, aufgenommen wurden. Die älteste derselben, die Ostersequenz: Victimæ paschali laudes immolent christiani, rührt von Wipo, Kaplan und Biographen Kaiser Konrad's II. her. Notkers Genosse Tutilo († 912) war der Erfinder der sogenannten Tropen d. i. zierlich melodischer Zusätze nebst Text zu den Meßgesängen, besonders zum Introitus, die ihnen an Festtagen einen besonders festlichen Charakter verleihen sollten. Sie fanden weithin Anklang und Eingang, und erhielten sich bis in's 17. Jahrhundert herab.

Ein in seiner Art berühmtestes, und in der That sehr merkwürdiges Gedicht ist das Lob des heiligen Kreuzes von Hrabanus Maurus in zwei Büchern, deren erstes seinen Gegenstand metrisch, das zweite zur Verdeutlichung des Inhaltes des ersten in Prosa dargestellt. Das Werk ist dem Papste Gregor IV. gewidmet, vor dessen Thron sich der Verfasser durch eine seinem Lehrer Albinus (Alcuin) in den Mund gelegte versificirte Ansprache vorführen läßt. Der Huldigung, die der Verfasser selber in den einleitenden Dichtungen dem Papste darbringt, ist eine andere an Kaiser Ludwig beigegeben, in deren poetischem Ausdruck bereits die eigentliche Kunstarbeit des Verfassers beginnt. Diese besteht darin, daß jedem einzelnen Abschnitte der hexametrischen Dichtung die Umrisse oder Linien einer Figur eingezeichnet sind, und die von diesen Linien oder Umrissen umschlossenen Worte, Sylben und Buchstaben selber wieder ein kleines Gedicht oder einen die Idee des Abschnittes ausdrückenden Vers ergeben.[1]) Die eingezeichneten Figuren sind theils Gestalten, wie das Bild des Gekreuzigten, die Cherube, zuletzt der Verfasser selber als Anbetender vor dem Kreuze, theils schematische Umriße größerer Buchstaben und Worte, welche in den Text des

[1]) Die Anregung zu dieser Art poetischer Künstelei dürfte Hraban aus den Gedichten des Venantius Fortunatus auf das heil. Kreuz (Miscellan. II, capp. 1—7) geschöpft haben.

Gedichtes hineingezeichnet sind, theils endlich, und dieß ist am häufigsten der Fall, geradlinige Darstellungen des Kreuzes oder anderer symmetrischer mathematischer Figuren, mitunter mit jener des Kreuzes verbunden. Die Gegenstände und der Inhalt der je 28 Abschnitte beider Bücher erhellen aus den Überschriften derselben, deren einige wir beispielweise hieher setzen: 1. De imagine Christi in modum crucis brachia sua expandentis et de nominibus ejus ad divinam seu ad humanam naturam pertinentibus, 2. de crucis figura, quæ intra tetragonum est scripta, et omnia in se comprehendere manifestat. 5. De quatuor figuris tetragonicis circa crucem positis et spirituali ædificio domus Dei. 7. De quatuor elementis, de quatuor vicissitudinibus temporum, de quatuor plagis mundi et de quatuor quadrantibus naturalis diei, quomodo omnia in cruce ordinentur et sanctificentur. 11. De quinque libris mosaicis, quomodo per crucem innoventur. 13. De diebus conceptionis Christi in utero quatuor crucibus demonstratis. 15. De quatuor Evangelistis et agno in crucis specie constitutis. 18. De mysterio quadragenarii numeri. 25. De Alleluja et Amen in crucis forma ordinatis. 28. De adoratione crucis ab opifice (d. i. vom Dichter). Wir entnehmen aus den Angaben dieser Capitelüberschriften, daß die ganze Symbolik und Mystik des Kreuzes dem Gedichte eingebildet ist; der Fleiß und die Mühe, welche die Ausführung der Kunstarbeit forderte, zeugen von der Hingebung des Verfassers an seinen Gegenstand — eine Hingebung, die mit jener des Kunstschnitzers eine nicht geringe Verwandtschaft hat, wie der Verfasser selber gefühlt und durch die Überschrift des letzten Abschnittes andeuten gewollt zu haben scheint.

Biblische Stoffe, welche in der christlich lateinischen Poesie des patristischen Zeitalters mehrfach und eingehend bearbeitet wurden, finden sich in der Karolingischen Zeit spärlich und fast nur synoptisch behandelt. Alcuins Historiæ Veteris et Novi Testamenti, welche 21 Nummern seiner Carmina[1]) umfaßen, bestehen aus einer Aneinanderreihung größtentheils dreizeiliger Versgruppen, in welchen

[1]) Carm. 7—27.

biblische Facta nicht beschrieben, sondern bloß genannt werden. Unter den Gedichten des Florus kommen vier ziemlich umfangreiche Gedichte vor, von welchen eines eine synoptische Zusammenfassung der im Matthäusevangelium erzählten Facta, jedes in je drei Zeilen darstellt, ein zweites nach derselben Manier eine Darstellung des Inhaltes des Johannisevangeliums, ein drittes unvollendetes eine harmonistische Zusammenstellung des Gesammtinhaltes der vier Evangelien enthält; das vierte, mit einem bei jedem neuen Abschnitte wiederkehrenden Gebete beginnend,[1]) gibt eine synoptische Darstellung der alttestamentlichen Offenbarungs- und Heilsgeschichte, von der Schöpfung angefangen.[2]) Für die Behandlung der neutestamentlichen Geschichte mag Florus das unter dem Namen des Prudentius gehende *Δίπτυχον* sive tituli historiarum V. T. et N. T. vorgeschwebt haben; nicht minder möchten Alcuin's vorerwähnte Historiæ V. T. et N. T., wie schon ihr Titel anzeigt, als Nachahmung des Diptychon zu nehmen sein. — Als biblische Dichtungen Alcuins lassen sich ferner noch seine Lobgedichte auf Maria[3]) und auf die zwölf Apostel bezeichnen.[4]) Die schon an einem früheren Orte[5]) erwähnte Versification Alcuin's, die für einen Bibelcodex des Vedastusklosters bei Arras als Inscriptio bestimmt war, läuft fast nur in eine Katalogisirung der heiligen Bücher des A. T. u. N. T. aus; eine ähnliche Arbeit Theodulphs[6]) bemüht sich, den Inhalt der heiligen Bücher kurz, und wo möglich auch durch ein kurzes Wort Geist und Charakter des Buches anzudeuten.

---

[1]) Daher der Titel des Gedichtes: Oratio, cum commemoratione antiquorum miraculorum Christi Dei nostri.

[2]) In dem an diese vier Stücke sich schließenden Epigramma libri homiliarum totius anni gibt Florus eine poetische Charakteristik der kirchlichen Festzeiten, die sich gut liest und die gewohnten Vorzüge der dichterischen Darstellungsweise des Florus an sich hat. Bezüglich der in ihr enthaltenen Angaben über die zu Florus Zeiten üblichen Feste dient sie zum vervollständigenden Belege für das oben S. 248. über diesen Gegenstand Beigebrachte.

[3]) Carm. 151.

[4]) Carm. 153—166.

[5]) Siehe oben S. 40.

[6]) Carm. Lib. II, carm. 1: Versus in fronte Bibliorum, quæ ipse describi fecit.

Diese Art versificatorischer Thätigkeit führt uns auf das Gebiet der didaktisch-theologischen Dichtung hinüber, die wir zunächst durch Paulin's von Aquileja Regula fidei metrica promulgata stili mucrone vertreten finden. Dieses Gedicht, welches aus 151 Hexametern besteht, gibt sich als ein Bekenntniß der rechtgläubigen Kirchenlehre mit spezieller Betonung der dem kirchlichen Trinitätsdogma und der dogmatisch definirten Christologie entgegenstehenden Irrthümer. Sprache und Versbau des Gedichtes hält der Verfasser selber nicht für tadelfrei, da er in einem prosaischen Nachhang eine Apologie der Mängel seiner Arbeit anzufügen für nöthig erachtet. Hrabans Gedicht de fide catholica, den Inhalt des katholischen Symbolum fidei poetisch umschreibend, besteht aus 100 sechszeiligen Strophen kurzer, sechssylbiger Verse, in welchen dem strengen antiken Metrum der freie rhythmische Wortklang substituirt ist. Auch Wandelberts von Prüm Gedicht de creatione mundi per ordinem dierum sex in pherekratischen Versen haben wir unter die theologisch-didaktischen Dichtungen dieses Zeitalters zu rechnen.

Der Geist der theologischen Didaxis prägte sich auch in den Versificationen und Dichtungen moralischen Inhaltes ab, auf welche wir in dieser Epoche treffen. Theodulph versuchte sich, wie wir aus seiner Paraenesis ad episcopos [1]) erfahren, in einer längeren Dichtung aus vier Theilen, die den Gesammtcomplex der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre darstellen sollte. Es erübriget aber nur der vierte Theil, der eben diese Paraenesis ad episcopos selber ist; sein Gedicht de vitiis capitalibus, [2]) dessen Anfang übrigens gleichfalls fehlt, könnte die dritte Abtheilung des betreffenden Gedichtes constituirt haben; wenigstens entspricht es durch seinen Inhalt den Angaben, die wir in der Paraenesis über jene dritte Abtheilung lesen. Ein poetischer Trostbrief an einen Freund über den Hintritt seines Bruders [3]) steht ganz auf dem Boden der theologischen Didaxis; alle Gerechten der alten Zeit bis auf Christus herab mußten sterben, Chri-

---

[1]) Carm. Lib. V, carm. 3.
[2]) Carm. Lib. V, carm. 2.
[3]) O. c. V, 1.

stus selbst hat uns durch seinen Tod den Eingang und Aufgang zu einem höheren unvergänglichen Leben eröffnet, auf welches in begeistertem Preise und verklärten Blickes die Apostel und Martyrer hinweisen. Specielle theologische Themata, welche Theodulph in seinen moralischen Gedichten[1]) beschäftigen, sind das Verhältniß der Tugend zur Glückseligkeit in diesem Leben, die Nothwendigkeit, die von Gott gebotene Gnade rechtzeitig zu benützen, die Kürze der noch bevorstehenden Weltzeit und die Nähe des Antichrist und des Weltendes. Unter seinen moralischen Mahngedichten ist das Bedeutendste die Paraenesis ad judices, welche das erste Buch seiner Carmina constituirt. Die Versus morales Alcuins sind vornehmlich pädagogischer Tendenz und einfach nur Denksprüche, die gewisse nützliche moralische Wahrheiten und Erwägungen einschärfen, wie z. B. die an die klösterlichen Scholaren gerichteten Sprüche: De duplici via ad scholam et cauponam,[2]) Adhortatio ad laudes nocturnas,[3]) Adhortatio ad excutiendum somnum[4]) etc. In dem ersten der genannten Sprüche wird eingeschärft, daß man in der Schenke ohne geistigen Gewinn Geld verliert, während man in der Schule umsonst Weisheit haben kann. Gewiß sehr wahr, aber mehr moralisch als poetisch! Ein aus vier Zeilen bestehendes Gedicht ad latrinam[5]) enthält die Mahnung, durch den üblen Geruch der latrina sich an die moralische Häßlichkeit und Gemeinheit des Bauchdienstes erinnern zu lassen.[6]) Auch die Klageepistel Alcuins über den verirrten Jüngling Cuculus[7]) gehört unter die pädagogisch moralischen Dichtungen Alcuins.

---

[1]) Carminum Liber sextus.

[2]) Carm. 119.

[3]) Carm. 211.

[4]) Carm. 212.

[5]) Carm. 120.

[6]) Eine ähnliche Reflexion findet sich in einem eindringlichen Mahnschreiben an einen leichtsinnigen Jüngling (ep. 286): Quod comedisti et bibisti hesterno, hodie stercus est — ... tales sunt voluptates nostræ: stercus et putredo; talia sunt corpora in quæ deperimus, omni putredine et immunditia sordidiora, dum in sepulchro jacent.

[7]) Carm. 277. — Cuculus ist identisch mit Dodo, dem Adressaten des in der vor. Anm. citirten Briefes. Vgl. über Dodo-Cuculus Sickels Alcuinstudien (siehe oben S. 40) S. 525 f.

Selbst Witzesspiele, wie das Gedicht Balneum aquæ calidæ[1]) laufen in eine sittliche Mahnung aus. Als moralischen Dichter haben wir auch den Erzieher am Karl's des Kahlen Hofe Milo zu nennen, von dessen Gedichte de sobrietate indeß nur die Vorrede[2]) bekannt ist.

Noch erübriget eine Gattung von Dichtungen, die man unter die Rubrik Varia et amoena subsumiren könnte; es handelt sich bei ihnen um einen poetisch zu gestaltenden Gegenstand der gebildeten Unterhaltung, in dessen Wahl je nach der Individualität des Dichters bald höher bald tiefer gegriffen wird, und bald die scherzhafte, bald die ernste Seite vorwiegt. Aus Alcuins Dichtungen gehören hieher mehrere Räthsel,[3]) seine Klage um eine ihm geraubte Nachtigall,[4]) deren unermüdlicher Gesang, ein stetiger Preis des Schöpfers, die in Weingenuß und trägen Schlaf versenkten Zecher beschämt; ferner eine Fabel[5]) von einem Hahne, der sich vor einem Wolfe durch listige Bethörung der Eitelkeit desselben rettet. Theodulph berichtet in einem seiner Gedichte[6]) über die Kirchenlehrer und christlichen Dichter, die er gelesen, und ergeht sich weiter in Andeutungen über die allegorisch-moralische Ausdeutung der poetischen Mythologie der heidnischen Dichter. In einem anderen Gedichte[7]) beschreibt er ein Gemälde, auf welchem die freien Künste bildlich dargestellt waren. Gegenstand des Bildes ist ein Baum, dessen Wipfel bis an die Sterne reichen; an der Wurzel des Baumes sitzt die Grammatik, den obersten Sitz auf demselben nimmt die Astronomie ein; die übrigen Künste sind rechts und links auf den Ästen des Baumes locirt. Bemerkenswerth ist in der Aufzählung der Artes die Erwähnung der Ethik und Physik, die Zusammenziehung der Arithmetik und Geometrie in Eine Dis-

---

[1]) Carm. 272.

[2]) Unter Hucbald's Gedichten in Migne's Patrolog. lat. tom. 132, p. 1047.

[3]) Carm. 273—275.

[4]) Carm. 276.

[5]) Carm. 278.

[6]) Carm. Lib. IV, carm. 1.

[7]) Lib. IV, carm. 2.

ciplin. Statt der Siebenzahl erscheint eine Achtzahl, das Trivium wird durch Hinzutritt der Ethik zu einem Quadrivium. Ein anderes Gedicht[1]) beschreibt eine bildliche Darstellung der Erdsphäre, welche Theodulph hatte anfertigen lassen, um bei Tische den Gedanken und Gesprächen der Gäste die Richtung auf Edleres und Würdigeres, als die gewöhnlichen Tischgespräche sind, zu geben. Drei andere Gedichte[2]) berichten über Naturmerkwürdigkeiten: über die plötzliche Austrocknung der an den Mauern von Mans vorüberfließenden Sarthe, über wiederholt und an verschiedenen Orten beobachtete Schlachten, welche Vogelschaaren einander lieferten. Scherzhaften Inhaltes sind zwei Gedichte, das eine von einem Füchslein, das nach vielen Verheerungen, die es im Hühnerstalle eines Klosters angerichtet hatte, zur lauten Freude der Mönche in einer Schlinge gefangen getroffen ward,[3]) so wie von einem Soldaten,[4]) der einen ihm unbekannten Dieb durch einen kecken lustigen Streich zur Rückerstattung eines gestohlenen Pferdes vermochte. Eine der anmuthigsten Dichtungen aus dieser Zeit ist Walafrid's Hortulus, dem Abte Grimoald gewidmet, eine Schilderung der von dem Verfasser selber betriebenen Gartencultur und der von ihm gezogenen Gartengewächse: Salbey, Raute, Stabwurz, Kürbisse, Melonen, Wermuthskraut, Andorn, Fenchel, Schwertelkraut, Kerbelkraut, Lilie, Mohn, Muscatellerkraut, Münze, Poley, Petersilie, Betonienkraut, Agrimonia (Odermennig), Johanniskraut, Katzenmünze, Rettig, letztlich die Blume der Blumen, die Rose, an welcher, wie an der Lilie, die kirchlich-symbolische Bedeutung hervorgehoben wird, während bei den übrigen Gestalt, Eigenschaften, medicinischer Gebrauch beschrieben zu werden pflegen. Eine der bestgelungenen Beschreibungen ist jene des Kürbißes, voll Humor und lebendiger Anschaulichkeit. Keinen dieser Reize hat die von Hucbald Karl dem Kahlen gewidmete Ecloga de laudibus calvitii an sich, eine Versification ohne Salz und Witz, ein Cento

---

[1]) Lib. IV, carm. 3.

[2]) Lib. IV, carm. 6–8.

[3]) Lib. III, carm. 8.

[4]) Lib. III, carm. 9.

platter Späße, bei welchen schließlich selbst der Apostel Paulus, um die Zahl der durch Rang und Verdienst ausgezeichneten Kahlköpfe zu füllen, nicht ungeschoren ausgeht; das einzige Verdienst dieser, dem kahlen Karl gewidmeten plumpen Schmeichelei besteht darin, daß jedes Wort des Gedichtes mit dem Buchstaben c beginnt.

Dem Karolingischen Zeitalter gehören die beiden altdeutschen Messiaden an, in welchen wir die preiswürdigen Anfänge der christlich-nationalen Dichtung Deutschlands zu begrüßen haben. Sie sind nicht die ersten Versuche, die Volkssprache zur poetischen Darstellung christlicher Gedanken und Gefühle zu verwenden; zwei Fragmente, welche unter den Benennungen Wessobrunner Gebet und Muspilli aus dem 8. Jahrhundert erhalten geblieben sind, bekunden, daß eine christlich-deutsche Dichtung bereits dazumal gepflegt zu werden begann, und eben so wenig kann ein Zweifel darüber bestehen, daß die Anregung hiezu von den angelsächsischen Missionären ausgieng, welche mit dem Evangelium auch die Lieder ihrer Heimath nach Deutschland brachten und unter den ihnen stammverwandten Germanen verbreiteten. Auch die Entstehung des Heliand, der älteren jener vorerwähnten Messiaden ist nach der Meinung nicht Weniger, welcher Schmeller zuneigte, durch den angelsächsisch gebildeten Friesen Liutger angeregt worden, in welchem allerdings der Wunsch entstehen konnte, auf deutschem Boden ein der poetischen Bibelparaphrase Cädmons ähnliches Werk in's Dasein zu rufen. Es liegt indeß ein altes lateinisches Schriftstück aus Kaiser Ludwigs Zeit vor, in welchem die Abfassung des Heliand ganz bestimmt in Ludwig's Zeit verlegt, ja Ludwig selber zum Veranlasser derselben gemacht wird. Freilich läßt der Bericht in seinen näheren Angaben den sangeskundigen Sachsen, welchen Ludwig mit einer Übertragung der Bibel in deutsche Verse beauftragt haben soll, unverkennbar mit Cädmon zusammenfließen, womit jedoch noch nicht die demselben zu Grunde liegende Hauptthatsache, die Veranlassung des Werkes durch einen Auftrag Ludwigs in Frage gestellt ist. Die volks- und culturgeschichtliche Bedeutung des Werkes besteht vor Allem darin, daß der gesammte evangelische Erzählungsinhalt in die germanische Anschauungs- und Vorstellungs-

welt umgesetzt erscheint; wie die Sprache des Gedichtes die altsächsische ist, so sind auch die Charaktere der handelnden Personen der evangelischen Geschichte nach der Denk- und Gefühlsweise des Volkes, dem der Dichter angehörte, aufgefaßt, die äußeren Verhältniße derselben werden nach Analogie derjenigen, die der Dichter vor Augen hatte, dargestellt und benannt; der vom Dichter angewendete Stabreim gibt zu erkennen, daß der den Völkern heilbringende Gott nach der Weise der germanischen Heroen gefeiert werden soll. Als Hilfsmittel für seine Arbeit diente dem Verfasser die den Namen Victor's von Capua tragende alte Evangelienharmonie, die ihn jedoch nicht an einer davon unabhängigen Gruppirung der Thatsachen nach dichterischen Zwecken hindert; ferner die zu seiner Zeit vorliegenden Evangeliencommentare Beda's (zu Markus und Lukas) und Hrabans (zu Matthäus), Beda's Hexaemeron, Gregor's d. Gr. Homilien, einige Schriften von Augustin und Hieronymus, sofern er die von Hraban allegirten Stellen dieser Autoren in deren eigenen Werken eingesehen haben sollte. Der Heliand constituirt nicht gleich Cädmons Gesängen einen Cyclus von Dichtungen; er ist gleichmäßiger und strenger einheitlich durchgebildet, es herrscht bei ihm die epische Ruhe und gegenständliche Auffassung vor, unbeschadet der Frische und Lebendigkeit der Darstellung, so wie der tiefinneren Theilnahme des Dichters an dem Gegenstande der Darstellung.

Von wesentlich anderem Charakter als der sächsische Heliand ist der Krist des Otfrid von Weissenburg, der in der Fuldaer Schule seine Bildung empfangen hatte, und diese Schulung auch in seinem Gedichte nicht verläugnet. Gegenüber der volksthümlichen Auffassungs- und Darstellungsweise des Heliand strebt er eine theologisch vertiefte Darstellung des Gegenstandes, gegenüber der dem altdeutschen Heldenliede entlehnten Versform des Heliand eine dem Wesen der fränkischen Sprache adaptirte Nachbildung der in der lateinischen Poesie überlieferten metrischen Formen an, was freilich in höchst relativem Sinne verstanden werden muß, da er eben nur an die kurze vierzeilige Strophe gereimter lateinischer Kirchenlieder anknüpfen konnte. Volksmäßig wollte im Grunde auch Otfrid dichten, und verläugnet keineswegs die im Heliand durch-

schlagende altgermanische Grundauffassung der Charaktere der Personen der evangelischen Geschichte; die Hauptsache ist ihm jedoch der geistliche Sinn der evangelischen Geschichte, und in diesen einzuführen betrachtet er als seine Hauptaufgabe — durch die Sprache der christlichen Frömmigkeit sollen die sittenverderblichen lockeren Verse im Volksmund verdrängt werden. Zur Abfassung seines Gedichtes bewogen ihn alte Freunde, die als ehemalige Mitschüler von Fulda her seine dichterische Begabung kennen mochten, ferner eine Nonne von vornehmer Herkunft, Judith, in welcher eine Tochter Karls des Kahlen vermuthet wird. Dem Werke sind vier Zuschriften vorausgeschickt, eine lateinische an den Erzbischof Liutbert von Mainz, in dessen Sprengel das Kloster Weissenburg lag, ferner drei in deutscher Sprache an König Ludwig den Deutschen, an Bischof Salomo I. von Konstanz, an die St. Galler Mönche und ehemaligen Mitschüler Hartmuot und Werimbert. Das Gedicht besteht aus 15000 Reimzeilen, und ist in fünf Bücher abgetheilt, in welchen der Gesammtinhalt der evangelischen Geschichte vom Eintritt Christi in die Welt bis zu seiner Himmelfahrt vorgeführt wird, woran sich unmittelbar auch noch eine Schilderung des Endgerichtes als Abschluß der ganzen Dichtung anschließt. Seine vornehmsten theologischen Hilfsmittel sind die Commentare Hrabrans über Matthäus, Beda's über Lukas, Alcuins über Johannes; bezeichnend für den Geist seiner Auffassung und Darstellung und den Unterschied derselben von jener Heliands ist, daß wie dieser das Matthäusevangelium, so Otfrid das Johannisevangelium vorzugsweise berücksichtiget. Ihm ist Christus nicht einfach der Herr, er ist ihm der ewige Kaiser, der himmlische König; Christus ist ihm die ewige Sonne, für deren Licht sein Auge geöffnet ist durch den geistlichen Trank, den er am Brunnen mit der Samaritin, durch den geistlichen Wein, den er beim Hochzeitsmale zu Kana mitgenießt. Mit dem episch erzählenden Heliand verglichen nimmt sich Otfrids Krist wie ein halb lyrisches, halb didaktisches Kunstgedicht aus; verfolgt der Heliand die Zwecke praktischer Religionsunterweisung, so ist Otfrids Absehen darauf gerichtet, das in der kirchlich theologischen Literatur seines Zeitalters niedergelegte spirituelle Verständniß der Evangelien in

die Laienkreise hinüberzuleiten. Der Heliand ist erfüllt vom Bestreben, die milde menschliche Sittenweisheit des Christenthums in's Licht zu stellen, seine Wiedergabe der Bergpredigt bildet einen Glanz- und Höhepunkt seiner Darstellungen; Otfrids Werk gipfelt in seinen Schlußpartien, und ist überhaupt nirgends reicher, als hier in seinen eschatologischen Ausführungen, an eindringlicher Schilderei, an salbungsvoller Gehobenheit und ernster, nachdrucksvoller Mahnung. Übrigens gibt sich Otfrid in jeder Beziehung als den Späteren nach dem Verfasser des Heliand zu erkennen; der lebensfrischen Rüstigkeit des ersteren folgt die meditative geistliche Beschaulichkeit des letzteren nach; während der erstere das Christliche in den Gesichtskreis seines Volkes und Stammes zu rücken sucht, bemüht sich der andere, Denken und Fühlen eines bereits vorhandenen christlichen Laienstandes in die Kreise der kirchlich-geistlichen Anschauungen hineinzuziehen; aus ersterem spricht der Geist der Zeit des großen Karl, des thatkräftigen Sachsenbezwingers, aus letzterem der Geist eines Zeitalters, in dessen stürmevollen Zerrüttungen die Stille der abgezogenen Contemplation in den weiheduftigen Hallen der Kirchen und Klöster als ein Ruheasyl, als eine höhere Friedenswelt erschien. Auch der Unterschied der persönlichen Lebensstellung und der hiedurch bedingten Lebensauffassung darf nicht übersehen werden; der Verfasser des Heliand gehörte wahrscheinlich dem ritterlichen Laienstande, Otfrid hingegen dem Mönchsstande an. Otfrids Krist hat endlich auch darin eine abschließende Bedeutung, daß in ihm dem verchristlichten deutschen Denken und Wesen ein kirchlicher Ausdruck verliehen wurde, der selbst in der Sprache die letzten Spuren des germanischen Heidenthums verwischte. Die nach ihm benannte gereimte Strophe verdrängte für immer die aus heidnischer Zeit stammenden anreimenden Witten.

Neben Otfrid versuchten auch andere geistliche Dichter die deutsche Volkssprache zum Ausdruck ihrer poetischen Stimmungen zu modeln; es hat sich aber von diesen Versuchen wenig erhalten. Von dem St. Galler Tutilo weiß man, daß er in lateinischer und deutscher Sprache Lieder componirte; sein Genosse Radpert dichtete ein deutsches Lied auf den hl. Gallus, dessen Melodie Ekkehard IV.

durch lateinische Umdichtung des Textes für die Zukunft zu erhalten suchte. Deutsche Dichtungen geistlichen Inhaltes, die aus dieser Zeit uns wirklich erhalten blieben, sind: Bruchstücke einer alemannischen Bearbeitung des 138 Psalmes; ein Bittgesang an den hl. Petrus in Otfridschen gereimten Strophen; ein episch gehaltener ungleichstrophiger Hymnus auf den hl. Georg; ein Bruchstück eines ungleichstrophigen dialogisirten Gedichtes, in welchem das Gespräch Christi mit der Samaritin wiedergegeben wurde. Übrigens dürfte die Zahl derartiger poetischer Versuche nicht allzugroß gewesen sein; aus Otfrids Klagen über die Schwierigkeiten, welche ihm die ungelenke rauhe Volkssprache in der Wiedergabe christlicher Ideen und in der Darstellung seines erhabenen Gegenstandes bereite, können wir schließen, daß man dazumal auf eine Pflege christlicher Poesie in deutscher Sprache noch wenig eingeübt war. Wir müssen selbst noch das 10. Jahrhundert überspringen, wenn wir auf Belege oder Spuren einer Pflege des geistlichen Liedes und der christlichen Dichtung in deutscher Sprache stoßen wollen; im Lauf des 10. Jahrhunderts kam man von dem Betriebe deutscher Poesie so weit ab, daß selbst die bereits in der Volkssprache vorhandenen Stoffe und Lieder der nationalen Heldensage in's Lateinische übertragen wurden, um sie dem gebildeten Geschmacke damaliger Zeit genießbar zu machen, wofür ein Beleg in dem zuerst von Ekkehard I. († 978) latinisirten Walthariusliede vorliegt.

Wir sind hiemit am Schluße unserer Arbeit angelangt, deren Aufgabe nebst Alcuin's Leben und Wirken die Vorführung der christlich theologischen Literatur der von seiner Wirksamkeit umspannten Epoche war. Diese deckt sich mit den Zeiten der Karolingerherrschaft, so daß eine unmittelbare geistige Nachwirkung Alcuins bis an den Ausgang derselben in Deutschland und Frankreich verfolgt werden kann, wobei wir selbstverständlich die Schattenregierungen der letzten französischen Karolinger nicht mehr in Betracht ziehen. Die Wirksamkeit Alcuins war auf's Engste mit dem geistigen Lebensgedanken der Karolingischen Herrschaft verwachsen; mit dem Ersterben derselben langte auch seine unmittelbare geistige Nachwirkung bei ihrer Endschaft an, die ihre reichsten Früchte im Deutschland des 9. Jahrhunderts getragen hatte, und in diesem

wenigstens mittelbar zu einer bleibenden geworden war. Die mit dem Verfalle der Karolingischen Monarchie hereinbrechende Zerrüttung und Verwilderung, die in die Kirche selber eindrang, schuf eine Pause im christlich germanischen Bildungsleben, während welcher ernste Sammlung der besten Kräfte zur Regeneration der in Verderbniß gesunkenen Kirche als nächstes und dringendstes Gebot und Bedürfniß sich ankündigte. Der rettende Gedanke verkörperte sich in dem Institute der Cluniacenser, deren Entstehen und Aufkommen den geschichtlichen Gränzpunct der unmittelbaren geistigen Nachwirkung Alcuins in Frankreich bezeichnet. Das nach Vorübergang jener Pause an verschiedenen Puncten wieder neu auflebende wissenschaftliche Bildungsstreben fällt nicht bloß in eine veränderte Gestaltung der kirchlich-politischen Verhältniße der christlich-germanischen Welt, sondern nimmt auch durch die Aufnahme neuer Bildungselemente, sowie zufolge des in diesem neuen Zeitalter lebhaft aufwachenden formalen und speculativen Denktriebes einen von Geist und Ton der Karolingischen Literaturepoche wesentlich verschiedenen Charakter an, der den Übertritt des mittelalterlichen Bildungslebens aus seiner verlebten Anfangsepoche in ein neues Entwickelungsstadium unzweideutig kennbar macht. Dieses zweite Entwickelungsstadium des mittelalterlichen Geist- und Bildungslebens beginnt um die Mitte des 11. Jahrhunderts und reicht bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts herab. Zwischen dieser neuen Epoche und jener älteren, deren geistige Signatur Alcuin ist, ragt einsam hoch Gerbert, als Papst nachmals Sylvester II. geheißen, dessen Charakteristik und Würdigung als Denker, Gelehrter und Mann der Kirche im Plane unseres Unternehmens sich an die Arbeiten über Beda und Alcuin anschließen, und zugleich die Gelegenheit zur Nachholung einer einläßlicheren Darstellung der Entwickelungsgeschichte der artes liberales im Laufe des früheren Mittelalters bieten soll.

Nachtrag zu SS. 27. 28.

Alcuin bespricht in seinen Erörterungen über die Stelle, an welcher im letzten Jahre des 19jährigen Mondzirkels der Saltus lunæ anzubringen sei, einen Punct, welchen bereits Beda (Temp. rat., c. 42) zur Sprache gebracht, jedoch nicht absolut entschieden hatte, obwol er seine persönliche Ansicht über denselben nicht verhehlte. Er meinte nämlich, daß der 20. März der geeignete Tag hiefür sei; in der Ansicht derjenigen, welche jenen Saltus in den November herabrücken wollen, erblickt er eine Nachahmung der Ägypter, welche gleichfalls den vorletzten Monat ihres Jahres, nämlich den Juli hiefür wählten. Alcuin erkennt, wie am oben angegebenen Orte erwähnt wurde, hierin keine Nachahmung, sondern vielmehr eine Richtigstellung der falschen ägyptischen Annahme, worin ihm Hraban (de computo, c. 70) folgt. Spätere Computisten aber: der Commentator Beda's und Schüler Abbo's von Fleury Bridfert von Ramieres und Helperich von St. Gallen (de computo capp. 18. 36) nehmen entschieden für die von Alcuin bekämpfte „ägyptische" Annahme Partei, und nehmen den 30. Juli als den für den Saltus lunæ geeigneten Tag an. Beide geben der alexandrinischen Annahme den Vorzug, weil sie nur einmal, nämlich für die Kalendæ Eines Monats mit den Epakten nicht stimmt, während die gegentheilige Meinung sich mit den Epakten der Kalendæ des September, October, November in Widerspruch setzt. Unter den Epakten versteht man bekanntlich die Differenz zwischen den Tagen des Sonnenjahres und Mondenjahres, welche für das erste Jahr des 19jährigen Cyclus auf 11 Tage, für jedes folgende Jahr um 11 mehr angesetzt wird, jedoch so, daß bei Überschreitung der Zahl 30 die Zehner nicht gezählt, somit die Epakten des dritten Jahres durch die Zahl 3 ausgedrückt werden. Die Summe aus den Epakten eines bestimmten Jahres und den Regulares eines bestimmten Monats ergibt die ætas lunæ in Kalendis d. i. das Datum des Mondenmonats am 1. Tage des Sonnenmonats. Die

Regulares der einzelnen Monate erwachsen aus den 5 Schalttagen, die von den Ägyptern dem zu 360 Tagen angenommenen Jahre angefügt und zunächst am Ende des Septembers angeschlossen wurden. Dem Zwecke der Bestimmung der ætas lunæ in Kalendis werden sie dadurch dienstbar, daß sie durch ein bestimmtes Rechnungsverfahren auf alle folgenden Monate übertragen werden, wobei der stete Wechsel zwischen Mondmonaten von 30 und 29 Tagen zu berücksichtigen ist. Da im September auch der Mondmonat 30 Tage hat, so werden die Regulares als Überschuß auf den October übertragen, mit dessen 31 Tagen sie 36 Tage ausmachen; die 29 Tage des Mondmonats davon abgezogen gibt den Überschuß von 7 Tagen, die als Regulares auf den November übertragen werden u. s. w. Alcuin rechnet nun, wie oben S. 28 bemerkt worden, unter die Unzukömmlichkeiten der Beibehaltung des „ägyptischen" Jahresanfanges auch dieß, daß im letzten Jahre der 19jährigen Mondesepoche die ætates lunæ durch die Regulares zweier Jahre bestimmt werden. Die nachfolgenden Calculatoren legten indeß diesem sowie auch den übrigen Einwänden Alcuins kein sonderliches Gewicht bei; die von Bridfert und Helperich vertretene „ägyptische" Methode war bereits im Laufe des 13. Jahrhunderts zur gemeingiltigen geworden. Vgl. hierüber Sickel, die Lunarbuchstaben in d. Kalendarien d. Mittelalters (Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss. Bd. XXXVIII. S. 185).

Nachtrag zu S. 221.

Radulf von Tongern, auf welchen Pamelius in den oben S. 221 beigebrachten Angaben Bezug nimmt, gehört der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts an, und hinterließ neben anderen Schriften ein Werk, welches unter dem Titel Calendarium ecclesiasticum seu de canonum observantia propositiones 1568 edirt wurde, und auch in Hittorps Collectio de divinis ecclesiæ catholicæ officiis, so wie in der Bibliotheca PP. Lugdunensis sich abgedruckt findet.

Namenregister.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahl des Buches.)

Nachträgliche Druckberichtigungen zu des Verfassers Schrift Beda d. Ehrwürd. u. s. Zeit (Wien 1875).

Seite 31, Zeile 5 v. Unten: Nachahmungswürdiges statt Nachfahrungswürdiges.
„ 65, Zeile 18 v. Oben ist nach Heidenheim ein , statt . zu setzen.
„ 68, Anm. 1: Wright statt Wrigth.
„ 88, Zeile 12 v. Oben: Aldfrid's statt Aldfrib's.
„ 90, Zeile 21 v. Oben: fruchtbaren statt furchtbaren.
„ 146, Zeile 7 v. Unten: Sanctorum statt Sanctorium.
„ 167, Anm. 1: Orig. statt Origg.
„ 174, Zeile 8 v. Unten sind nach Alle die im Drucke ausgefallenen Worte einzuschalten: sind Erlöste Christi, aber nicht Alle
„ 208 muß es wiederholt Antoninus Verus statt Antonius Verus und Antonius Verrus heißen.